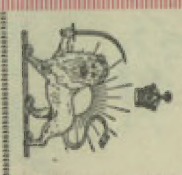




از فرزندان

کتابخانه مجلس شورای اسلامی
کتاب صحیفه

مؤلف
جلد (۱۴۸۰) از کتب (خطی) اهدائی
آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای اسلامی



شماره ثبت کتاب
۲۱۲۳۳۹
۴۲۶۹

خطی اهدائی
کتابخانه
مجلس شورای اسلامی
۵۱۲۸۰

۱۲۸۲

درج المثل

لم یب الخد جین بد العین
هو علی علیه کالدش من الریح فی الماد

فاخرة فضاو علیه خالا
وما انزل الخان علی الکوار

الا ان الحديث اجل علم
واشرف الاما دس العول

واحسن کل نوع من غنای
واحسنه الفوائد فی الاما

وانک لقری العلم شیا
حقه کافوا الرجال

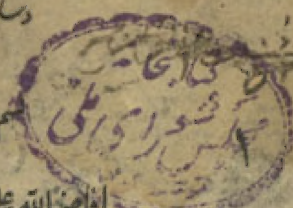
لوزج التدق
روعت بالین خنی الرابع له
وبالمصاب من اهل و جیرانی

لم نزل الدهر علقا اضن
الا اصطفاه بنائی اوجان

و مالک هذا الکتاب
کتاب از فرزندان علی نقی است

کتاب از فرزندان علی نقی است
کتاب از فرزندان علی نقی است

۵۱۲۸۰
۲۱۲۳۳۹



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ادنا
 افاض الله على روح الشيخ الاخير في الدارين انوار الحكمة وطار نفسه
 الطبيعية وانه من البقاء ما بقي بالكتا السعادة للجنة ولفاء الخضر
 فيما ياتي ويذهب من الدارين ثم وفق لفضاء حقيرة الحجة وفراصة الكثرة
 بافضل قضاء واسرته وهو افادة الخط الذي قسم له من المعزة واسط
 قضاء واعده وهو اذاعة الدعاء للجيل والنساء الجليل عليه رادون قضاء
 واستفله وهو الحادثة بالبدن وتوابع البدن حتى ارم في صورة من نيل
 وسعه في واجب عليه وان لم يقابل بالسخو منه غير متكلف في محض
 التفتير ثم عجل على بدن وصول الى ابدن في صديق اسره وعقد اسطره
 منقضة الثمانية ورجوعي الى جو مما فرق الحزان بيني وبينه
 من حسن حال وكفاية ونجلى وفراق قلب عن الدنيا للاخرة فقد
 طال فقلبي في محن لو وهنت الخيال او الصخر فنتها وانا منقطع اليه
 دون العالم وهو انتم محض مني دون العالم لا يمنعني بعد الانقطاع
 اليه ان لا اصرف اليه خبري في يد من يحناه وهو الحكمة ولا يسعه بعد
 فبول اباي ان يهملني ويكني الى النجى يحرس على بما اريدن وكرهه
 وان يكون لمن مودني في حلة على يد يقض في متبعا من قومي
 ونعم

بسم الله الرحمن الرحيم

وقضه شهاب من اذلالى وينوصل الى متوخاه من خلافة ثم لا يكون
 بقاء من الذبح بيننا يسيرا ولا سدن مسدده منوها ولا استقالة
 بمساعي مثلي مجزا ولا مقارنته اباي في كفاية او ذرية او صيا
 او امانة او حسابا ونسبا وجاه او جاهة كما انها يكون حيث
 تغد الرجال منسيا وكون حيث خلقت في الخضر متفيا ويكون
 باثلامه في جملته بحلته شتا ويسرته مبينا وكون له بحبل الداء
 والثناء والشكر وانشر كسابا على الافداء بسنته فاضيا
 بالجاه العريض والمال العديس حلتا يجبر مكسور حاله وسيد
 اسبابه وكون قريبا من ان يكون اكاد ولما لم لا يكون الشيخ
 الاخير من يلتبس عليه حال الرجلين والبون الذي بينهما
 كبعد المشقة وهذا كله فخر من مخوف وبعد من مصلد
 وهو ولي الصبح عن نلة ان وقعت في ذلك كعادته ومقنط
 كومه والان ملتعد الى الغرض الذي عنه افضلنا وهو القول في
 المعاد ولتثبت من رست المورد في هذه الرسالة مستعين بالله
 وفي الرحمة في مهنة العاد في اختلاف الاراء

الصلوات

فيه في مناقضة الآراء الباطلة فيه في الشيء
الذي هو الآية الثابتة من الانسان والذي افاض موجودا
سائر الاشياء المتصلة بالانسان معدوما كان الحاصل انما
ثابتا وكانت الهوية المعبر عن الانسان موجودة واذا لم يوجد
هو وكانت سائر الاشياء موجودة لم يكن الحاصل والهوية المعبر
من الانسان موجودة لم يكن الحاصل والهوية المعبر عن الانسان
موجودا وما هية الهوية المعبر عن الانسان
في ان هذا الشيء غير قابل للفساد وان جهر سره

في وجوب المعاد في عرف احوال طبقات الناس
بعد الموت وتخصيق نشأة الثانية في ماهية المعاد
اما المعاد في لغة العرب فيشتق من العود وخصيفه المكان
او الحالة التي كان الشيء فيه فبانه فسادا اليه ثم نقل الى الحالة
او الموضع الذي يصير اليه الانسان بعد الموت لما اتفق ان
الراء الاظهر والظن الاغلب ان الشيء الذي يصار اليه بعد
الموت ينفصل عنه قبل الحيق الاولى فان اكثر الامم على ان روحا

كانت في العالم الذي موجود قبل الابدان وانها كانت في العالم
الذي هو ثاني هذا العالم وان عودها اليه للسعيد الى الخير
الافضل منه وهو الجنة والعليون وللشقي الى الجنة الاوحش
هو الجحيم والتجيم وكثير من هؤلاء الاكثر من يرون ان الابدان
واته وردا من ذلك العالم فانصل منها مثال يعود اليه ولهذا
قبل في كتب الاوائل وصحف الانبياء والمتقدمين الاسرائيليين
والخوارجين شواهد صحيحة بل لهذا كتاب الله المنزل على نبيينا
المصطفى محمد صلى الله عليه وآله شاهد واضح وهو قوله تعالى
ايها النفس المطمئنة ان جئ الى ربك راضية مرضية ولا
الامر يرجع الى حيث من الوعد فقد قلنا اذ في المعاد
في اختلاف الآراء في المعاد على طبقتين طبقتهم
الاقولون عددا والافقوصون بصيرق منكرون لدو طبقة
هي السواد الاعظم والاظهر ومن معرفته وبصيرة مفقون به
وبعد ذلك فهم تفرق ففرقة تجعل المعاد للابدان وحدها
وفرقة تجعله للنفس وحدها وفرقة للنفس والابدان جميعا

قالوا نلون بالمعاد لا بدان وحدها هم فرق من اهل الجدل من الزم
 فيقولون ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان حيوان
 انسانية خلقا فيه وهما عرضان فيه فالموت هو عدم ما فيه او ضد
 لها في النشأة الثانية مخلوق في ذلك البدن حيوان وانسان
 بعد ما تم وتفتت ويصير ذلك الانسان جينة حيا تم
 بعد ذلك وانشعبوا فرقا فقال ان الانسان بعد ذلك
 فرقان بر وفاجر فالبر مثاب خلود والفاجر معاقب خلودا
 وقال ان الناس اذ ذلك ثلث فرق مومن وبر وهو مثاب
 خالد ومومن فاسق فقال ان في مشيئة الله ان شاء يغفر له
 وان شاء يعقوله ولا يخلد وقال انه لا يعاقب لا يمانر ولا
 يخلد وكافر هو معاقب خالد وقال ان العاقب لا يخلد فاق
 كان مومنا او كافرا لكن المثاب يخلد ثوابه وقابل له العاقب
 ولا المثاب خالد واما القائلون بالمعاد للنفس والبدن
 كلهم يجعلون المحبوق بوجود النفس للبدن والموت بمقتضى
 النفس للبدن ويردون في النشأة الثانية النفس للبدن

والموت

والموت بمقتضى النفس للبدن ويردون في النشأة الثانية
 البدن بعينه الذي كانت فيه فجعل النفس روحا غير مجسم وجعل النفس
 جسما لطف من سائر الاجسام وقابل بان النفس اذا ردت الى البدن
 كان للمثاب والمعاقب جميعا ثواب وعقوبة بحسب البدن والنفس معا
 فكان للمثاب لذات بدنية من المحسوسات ولذات نفسانية من الزهراء
 وشاهد الملكوت بعيني البصيرة والتأخر من العذاب والندم
 وهؤلاء هم المسلمون كافة وكان للمعاقب الامم بدنية من الحر والبرد
 ونفسانية من اللعنة والخراب والخوف والبأس وقابل بان اللذات
 اذ ذلك يكون روحانية فقط وكذلك الامم وهؤلاء هم النصارى
 اكثرهم ثم الاختلاف في الخلود واللاخلود قد يوجد في هؤلاء الحكماء
 الاول واما القائلون بالمعاد للنفس ففرق مع ذلك ختم
 النفس وقرن بعين قد هاجموا نورانيا من عالم النور في العالم
 للبدن الذي هو الجوهري المظلم من عالم الظلمة وهؤلاء هم الجوس
 الشنوية والماتونية ومن ذهب بذهبهم وسعادة خلاص النورين الظلم
 وحرقة الافلاك ووجه الى عالم النور وشقاوة بقاؤه في العالم

النفس

ها

المظلم ورفقة تسمى ذلك لها بالكرور في الابدان وهم اهل التناسخ
 ورفقة تسمى ذلك لها بالاحتباس في العالم العنصرى والافلاك
 ورفقة تسمى ذلك لها باستكمالها بحورها وخلوصها عن تمكن النار
 الطبيعية فيها وصدر ذلك وهم الحكماء الفاضلون واما اهل التناسخ
 ففرق فرقة يجوزون كروية النفس في جميع الاجساد نباتية وحيوانية
 ورفقة يجوزون ذلك في الابدان الحيوانية ورفقة لا يجوز دخول
 نفس انسانية في نوع غير الانسان اصلا وهم بعد ذلك فرقتان
 فرقة توجب التناسخ للنفس الشقية ووجدها حتى تستكمل وتستعد
 ففصل عن المادة ورفقة توجب ذلك للنفس جميعا الشقية و
 السعيدة الشقية ابدان فقيرة والسعيدة في ابدان ذوات نفعة
 وراحة وقال العالمون بالتناسخ المومنون بالكتاب ان بعض
 قوله تعالى وما من دابة الا عن الاذن لا طير يطير جناح الا اذن
 امثالكم هو انهم يشاركون لنا في نفوسهم وقال فرقة منهم
 الله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط ان النفس غير البرقة لا تزال
 تزد من بدن الى بدن الطف منه حتى تصغر وتضيق بحيث

في بدن مودة صغر حجمها ان ينفذ في الابرة بعد ما كان في بدن جمل
 واما ما يصح من اقوال الحكماء في موزنهم والغازم هو ان كل نفس
 غير موزنة فاقفا ينتقل عن بدنها الى بدن مشابه السباع بالزيادة الغالبة
 عليها حتى يتخلص من المادة فالذي يزد من باب الشهوات ينتقل
 مثلا الى بدن خنزير والذي يزد من باب الغضب ينتقل مثلا
 الى بدن سبع حتى ان الرجل ان كانت زديته من باب المعاملة
 فهو مضار ناسخ في بدن سمك وان كان صيادا ناسخ في بدن
 النورع الذي يصيد وربما قالوا ان النفس الغير البرقة تغدب
 في ناحية الشمال والجنوب بفراط البرد والحرق في الاقارب
 من الحكماء امثال ورموز يصفونها ليكون اقرب الى فهم العامة
 ليكون ذلك سببا لردعهم عن الزديلة فانهم اذا خطبوا بالامور
 الذميمة هو الخفية والسعادة الحقيقية والشفاف الحقيقية
 لم يتصوروا ذلك اصلا بل راوها في بادىء الراى من الامور
 المشعة فممن اراد العالم في العاد قد ذكرناها
 في مناقضة الاداء الباطلة اما الفرق الجاعلة للعاد للبدن

وحيه فالداعي لهم الى ذلك ما ورد به الشرع من بعث الاموات ثم
 ظنوا ان الثقي المعبر من ذات الانسان هو البدن ثم بلغوا من
 بعضهم الحكماء وعشقمهم لحالهم ان انكروا ان يكون للنفس او الروح
 وجود اصلا وان الابدان قصيرة بما يحق خلقها ليس وجوده
 هو وجود النفس للبدن لكنه عرض من الاعراض خلق فيه اما ان
 الشارع فينبغي ان يعلم فيه قانون واحد وهو ان الشرع والملة
 الالهي على لسان نبي من الانبياء يراد بها خطاب للجمهور وكافه ثم من
 المعلوم الواضح ان الشخص الذي ينبغي ان يرجع اليه في صحة التوحيد
 من الافراد بالصانع موحد مقدس عن الكم والكيف والابن والمنة
 والوضع والتغير حتى يصير لا اعتقاد بذاته ذاتا واحدا لا يمكن ان
 يكون لها شريك في النوع او يكون لها جزء وجودي كشي او متوحد
 ولا يمكن ان يكون خارجا عن العالم ولا دخلا فيه ولا بحيث انفتح
 الانسان اليه اتمها هناك متمتع الفائق على الجمهور ولو القى
 هذا على هذه الصنوع الى العرب العاربة والعبرانيين والاحلاد
 لتسارعوا الى العناد واقفوا على ان الايمان المدعو اليه
 مقتضاه

الى مدعوا صلا ولهذا ورد التوراة تشبها كده ثم لم يرد في القرآن من
 الانسان الى هذا الامر الا لام شئ والا اني بصريح ما يحتاج اليه
 من التوحيد بيان مفصل بل ان بعضه على سبيل تشبيه في الظاهر
 وبعضه نفيها مطلقا ما جدا لا تخصيص ولا تفسير واما الا
 التشبيه فالكثير من ان يحصى ولكن تقوم ان لا يقبلوه واذا كان
 الامر في التوحيد هذا فكيف بما هو بعد من الامر لا اعتقاد
 وبعض الناس ان يقولوا ان العرب نزعوا في الكلام ومجازا
 وان الالفاظ التشبيهية على البدن والوجه والايان في ظل الغمام و
 المحي والذهب والفضة محيضة ولكن يجوز الاستعمال جهة
 والعبارة تدل على استعمالها استعانة ومجازا ويدل على استعمالها
 غير مجاز ولا مستعانة بل حقيقة فالمواضع التي تورد فيها
 في ان العرب يستعملون المعاني بالاستعانة والمجاز على غير ما يراها
 الظاهر من مواضع في شملها يصح ان يستعمل على هذا الوجه فلا يقع فيها
 تلبيس وتدلبيس واما قوله في ظل الغمام وقوله هل تظلمون الا
 ان تاتيهم الملائكة او ياتي في ربك او ياتي بعض آيات تدل على التشبيه

١٠
المذكورة وما جرت مجرى غيره فليس تذهب الاوهام فيه البتة الى ان
مستغارة او مجاز فان كان اريد فيها ذلك اصما وافقد معنى ووقع
الغلط بالشبهة والاعتقاد المعوج بالايمان لظاهرها قصر مجاز
اتاقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله ما فرطت في جنب الله فهو
موضع الاستعانة والمجاز والتوسع في الكلام ولا يشك في ذلك
اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذي عوف في لغتهم كما يلتبس
في الاشكال الاولى بل كل في هذه الامثلة لا يقع شبهة في انها استعانة
بجارية لذلك في ذلك لا يقع شبهة في انها ليست استعانة
ولا مراد بها شئ غير الظاهر ثم هب ان هذه كلها مأخوذة
على الاستعانة فابن التوحيد في المشيرة بالتصريح الى التوحيد
المحض الذي يدعى حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلالة
علاسان حكماء العالم فاطبة وابن الانسان الى الذين من
المعاني المستندة الى علم التوحيد مثل انه عالم بالذات او عالم
بعلم قادر بالذات او قادر بان يقدح واحد بالذات على كثره
الاوصاف او قابل لكثرة تعالى عنها بوجوب من الوحد متخيلا

١١
بالذات على كثره الاوصاف او من معاني الجهات فأنه لا يجز
ان يكون هذه الثلث واجبا محققا واتفاق المذاهب الحق فيها
او يسع التصرف عنها واعمال البحث والرقية فيها فان كان البحث
عنها معبرا عنه وغلط الاعتقاد الواقع فيها غير مأخذ في مذهب
هؤلاء القوم المخاطبين بهذه الجملة تكلف وعنفية وان كان
فرضا لانها محتوما محكوما فواجب ان يكون مما صرح به في الشريعة
وليس التصريح المعنى المستفيض فيه والمنبته عليه والمؤمن في حق
البيان والايضاح والتفهم والتعريف لمعانيه فان المبرزين
المستغنيين لباليهم وايامهم وساعاتهم هم مخربون اذهانهم و
تذكيرة اذهانهم وتشيخ نفوسهم لبرعة الوقوف على المعاني الغامضة
محتاجون في فهم هذه المعاني الى فضل الايضاح وشرح عيان فكيف
عمم العبرانيين واهل الوب من العرب والعجم لو كلف الله رسول
من المرسل ان يلقى حقايق هذه الامور الى الجمهور من العامة
الغليظة طبائعهم المتعلقة بالمحسوسات الصرفة او اذهانهم ثم
شأنه ان يكون منجزة منهم الايمان والاجابة غير مصل فيه شأنه
ثم

ان ينزل رايضه نفوس الناطقه فاطبه حتى يستعد للوقوف عليها
 بكلفه شططا ولن يفعل ما ليس في فوق البشر اللهم الا ان ندركه
 خاصية الهيئه وفوق علويه والهام سماوي فيكون حوسا طه
 الرسول مستغنى عنها وتبلغته غير محتاج اليه ثم تلك الكتاب
 العربي جاشا على لغة العرب وعادة لسائهم من الاستعارة و
 المجاز فاقولهم في الكتاب العبراني كده من اوله الى اخره تشبيه
 صرف وليس لقائل ان يقول ان ذلك الكتاب محرف كله
 واتى محرف كلينه كتاب منتشر في امم ولا يطاق تعديدهم و
 بلادهم متباينه واوامهم متباينه فهم يهود ونصارى وهما
 انسان متعاديتان فظاهر من هذا كله ان الشرايع واردة لخطا
 الجمهور بما يفيهمون مقربا ما لا يفيهمون الى اوهاهم بالتشبيه
 والتشيل ولو كان غير ذلك لما اغنت الشرايع البتة وكيف
 يكون ظاهر الشرايع محجة في هذا الباب ولو فرضنا الاسد الاخرية
 روحانية غير محبنة بعيد عن ادراك بداية الازهان لطبقها
 لم يكن سبل الشرايع في الذوق اليها والتخذي عنها ممتريا

بالدلالة عليها بل بالغير عنها بوجع من التمثيلات المقترنة
 الى الافهام فكيف يكون وجود شئ محجة على وجود شئ اخر ولو
 لم يكن الشئ الاخر على الحالة المفروضة لكان الشئ الاول على حاله
 فهذا كله هو الكلام على تعريف من طلب ان يكون خاصا من الناس
 لاعاما مثل ان ظاهر الشرايع غير محتجة به في هذه الابواب فخرج
 الى المعقول العرف فنقول ان الانسان ليس انسانا بمادته
 بل بصورة الموجودة في مادته وانما يكون الافعال الاشائية
 صادرة عنه لوجود صورته في مادته فاذا بطلت صورته عن
 مادته وعادت مادته قرا با او شئ اخر اقتد بطل ذلك الانسان
 بعينه ثم اذا خلت في تلك المادة بعينها صورة اخرى انشأ
 جديده حدث عنها انسان اخر لا ذلك الانسان فان الموجود
 في هذا الثاني من الاول مادته لا صورته ولم يكن هو ما هو ولا
 محمود ولا مذموم ولا مستحقا لثواب وعقاب بمادته بل بصورة
 وبانه انسان لا بانه عزاب فين ان الانسان المتأثر والمتأثر
 ليس هو ذلك الانسان المحسن والمسيئ بل انسان اخر مشار

صحح غنفا

له في مادة التي كانت له فليس اذا هذا البعث متعديا الى
نواب المحسن وعقاب السيئ بل يثاب فيه غير المحسن ويعاقب
غير السيئ ما بعد الافاويل عن الصواب في امر المعاد من جعله
للبدن وحده واما من جعل الروح باقية فلان يجعل بصرف
النواب والعقاب الحقيقيتين اليها وهي باقية بعينها ولا يكون
يحدد البدن عليها الا كجدد شئ من الاعراض على جوهر قائم ولكن
منهم من لا يستقيم اذا تقدم ففرق ان المادة الموجودة للكائنات
لا تبقى بالاشخاص الكائنات الخالية اذا بعثنا وعرفنا الفعل
الالهي واحدا لا يتبدل عن مجراه المضروب له او عرفنا ^{عن انفسهم} التسعة
الحقيقية للانسان يصادها وجود نفسه في بدنه وان الذات
البدنية غير الذات الحقيقية وان نصير النفس في البدن عقوبة له لها
او عرفنا ان الامور الواردة اثر هذا الوضع في الشرائع واذا اخذ
على ما هي عليه لنزها الامور بحالده وشيعته اما العرفة الاولى فكتشفها
عند صرح الفعل الالهي الازلي وقد حقق في العلم الالهي والطبيعي
واما العرفة الثانية فنسورها فصلها خاصا واما العرفة ^{الرابعة}

فقوم

فالعالم مطلع عليها بالاطلاع والجاهل صلاحه ان لا يكشف له ذلك
فتلاحظ الديانات الالهية والشرائع الحقيقية بعين الاستحقاق
وهي مقدسة عن ذلك واما من اولى الذرائع الحكيمية ونزوة جوهر
نفسه عن البداء الى انكار ما يستحسنه ظاهرا والحيث لا يتصور
الفرض المكنون فيه صادف بينه للشرعية اذا وردت على هذه
الصورة احدهم معاطم شرايطها وراى ووردوها على صورة
صريح الحق او مثال الاشكال المألوف والمعروف على ان في نزاع
المجوس والمانوية اعظم اشتراط فسادها وخلوها عن التايد
التقارب واما العرفة الخامسة فكتشفها عند وضوح بطلان
مذهب الشاسخ وابتناء امتناع عود الانفس المخلصة الى الابدان
وتحرف شكل ذلك ذي قبل ولكننا لا نحمل هذا الوضع من كلفة شريفة
منار اليها فنقول لا يخلو اما ان يكون النفس تعود الى المادة
التي فارقتها الى مادة اخرى وقد قبل من حكاية مذهب الحالمين
بهذه الفصول انهم يرون عودها الى تلك المادة بعينها في
لا ينجح اما ان يكون تلك المادة التي كانت حاضرة عند الموت

او جميع المادة التي فان تلك حيلة انا. العمر الاول فان كانت المادة
حالة الموت فقط وجب ان يبعث المجذوع والمصلدم والقطوع
يده في سبيل الله على صورته تلك وهذا ينجع عندهم وان يبعث جميع
اجزائه التي كانت اجزاء له متفرقة عن وجب من ذلك ان يكون
جسده واحدا بعينه يبعث بها وراسا وكبدا وقلبا وذلك
لان الصريح الثابت ان الاجزاء العضوية دائما ينتقل بعضها
الى بعض في الاغذاء ويغذي بعضها من فضل غذاء البعض في
ان يكون الانسان المتغذي من الناس في البلاد التي يحكي ان
غذاء الناس فيها الناس اذا نشأ من الغذاء الانساني ان
يبعث لان جوهره من اجزاء جوهر غيره وذلك الاجزاء يبعث
في غيره او يبعث هو فيصنع اجزاء غيره فلا يبعث فان قالوا
ان المبعوث من اجزائه اجزاء التي يبعث بها حيوته فلا خلاص
فيلا نها قد رقت وتساوت في استحقاق ان يكون بعضها
مقوما للحيون وبعضها نافع غير مقوم وصاد البعث عن ذلك
التراب وعن تراب غيره سواء لافرق فيه فقد رفقوا حكم

حكم العدل الذي يراعى في بعث اعضاء البدن الا ان يحلوا
الاعضاء اجزاء المحسوسة بالبعث خصوصية معنى ذليل عنها
وهو انها في حال الحيون الاولى كانت مادة للاجزاء المقومة
للحيون فيكون القول بذلك تحكم لا فايد فيه ولا جدي فيه
من الوجه اعني تخصيص بعض الاجزاء المشابهة بالبعث دون
بعض هو القول بصير عدم معنى كان سببا في استحقاق شيء لغيره
دون غيره وحال القدم الكاين والممكن الكون الغير الكاين
في المادة القابلة لها واحدة وانت اذا تأملت وتدبرت ظهر
لك ان الغالب على ظاهر التفرقة المومنة جثث المومنة المنزلة
وقد حوت فيها زروع ويكون منها الاغذية وتغذيها بالاغذية
جثث اخرى فاني يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورته في
في وقتين لها جميعا في وقت واحد بلا فسخة فان قال قائل انه
يبعث للنفس بدن من اتربة تافق وهواء وماء و نار اتفق
وليس من شرطه ان يكون من الاستطفاصات الموجودة في
الحيون الاولى بعينها فهو بعينه القول بالانتاسخ الصراح والقول

الاول هو القول بالتناسخ الا انه مصور في صورة اخرى بالجملة
 القولية واما الحقيقة فلا فرق بين الماديين والعنصرين و
 المتناهيين احدهما قد كانت فيه صورة انسانية فقدت
 والاخر لم يكن فيها والآن ليست اعني في وقت التصوير
 عنها عند النشأة الثانية فان كان رد الروح في احد الماديين
 تناسخا فذلك في المادة الاخرى اذا البدن الانساني
 الثاني ليس هو البدن الانساني الاول بعينه ورواد الروح
 الى بدن غير البدن الاول هو التناسخ فان اجيبوا ان يقولوا
 باسم التناسخ البدن غير المشارك للبدن الاولى المادة
 الواحدة بالعدد فلهذا ذلك ولكن المعنى فيها واحد غير مختلف
 البتة واضعف بهذا القول ^{القديم} التصادق وايضا هذا ان
 الشريعة الجائبة على لسان محمد صلى الله عليه وسلم جاءت بافضل ما يمكن
 ان نحى عليه الشرايع واكملها ولهذا صلح ان يكون خاتم الشرايع
 واخر الملوك والولا ان الشأن في تعريف كمال هذا الشريعة
 وفضيلتها وتصوير الشرايع المقدسة عن شاهدها اجل من ^{ان} يحل

يجمل حشوا في عرض غير لاخذت فيه ولكن الذي يحتاج اليه
 من جملة ذلك تعريف فضيلة نذرها في المعاد وهو انما قد بينا
 ان الشريعة افضل قصدها الخير العمل من افعال الانسان حتى
 يفعل الخير كل واحد مع نفسه ومع شريكه في نوعه وشريكه في
 واما المندار الذي يخوض فيه الكلام الشرعي من امر المبادي
 فالدعوة الجملة الى وجود الصانع وحدانيته وحكمته وعدله
 وبراهنه عن صفاته المحققين به النقص ووجود الملكة والاضار
 من العلية الالهية بالجليل دون الذوق ويوصفها بما يتحسن
 عند الجمهور وتصوير الملكة في احسن صورة تخيلها الجمهور
 دون العاقل العقلية المحضة والتمات الروحانية الشجيرة التي
 لا تخفى اليها عقول دون عقول الحكماء ثم نغيب الجمهور و
 نرهبهم بالبيان بالثواب والانداز بالعقاب وتصوير
 السعادة الثوابية لا بالصورة الالهية الجليلة التي هي عليها
 بل بالصورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم وهي الذوق
 الراحة وتصوير الشقاوة على مفاصلة ذلك وتعيم الذوق

الى المصرة والمصرعة والمنقوعة والملموسة والمطعونة
والنكاحية من الملموسة واشباع القول في اسباب كل واحد
منها من حرمين وولدان مختلفين وفاكهة ثمانية هون و
كاس من معين لا يصدعون عنها ولا ينزفون وجنات تجري
من تحتها الانهار من لبن وعسل وحمر وماء زلال وشرب
اوراك وخيام وقباب فمنها من سندس واستبرق و
عرضها عرض السموات والارض وما جرى مجرى ذلك وتضم
الراحة الزمانية الى الخلود عن الاحزان والمخاوف والدمام
على الفرج والسرور والنشاط واعظم ذلك كله زيارت رب العالمين
وكشف الحجاب عنهم وان الى ذلك قوم فانه ناس شرعي يحكم
انتفاق سواد الاعظم عليه وتواتر الاخبار به فان العام من البشر
اذا دعوا الى الخير والعدل الانسانيين فانهم دعوا الى امر هو
خلاف هو خلاف طباعهم البشرية وضد حركات نفوسهم الحيوانية
الغالبية على النفس التطبيقية المصيرية كما انها معدونة اصلا او
معدونة العقل والسلطان البتة لم يجيبوا اليه الا هراورغا

من المشع ان ينهض واحد من البشر باسباع كافة شركاء من جنبه
من الرغبة والرهبة في الدنيا وتبيين ما يبلغ به هذا الغرض فلا بد
من تقويم ما اعد للحسين او مسلمين من ذلك عندهم في الدار
الآخرة يقول من له الخلق والامر تعا حجة ومصرف ذلك ليعصون
ينصونها ويحيطونها اما المحسن فيما هو معدونه واما المسمى
فباضداد ذلك من السعير والزهرير والزبانية والسلاسل و
الاغلال واكل الضريع وشرب الصديد وتذيق مفاسد الحديد
اياهم وتبدل خلودهم عقوب خلود فاكلها النار حتى لا تقنع
عقابهم فانه اذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي البعيد
عن الافهام بما يظهر لم يرعوا ولم يرهوا وما لم تبعث ابدانهم
لم يتخوفوا من فوجب في حكم السياسة الشرعية فترى
امر المعاد والحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه
وبلغ صاحب شريعتنا صلى الله عليه وآله تقويم امر المعاد و
الحساب والثواب والعقاب على هذه الوجوه وبلغ صاحب
شريعتنا صلى الله عليه وآله في جميع ذلك مبلغا لا يمكن ان يراى عليه

الجنة وإنما الذي عند النصارى من امر بعث الأبدان ثم خلقها في
الآخرة من الطعم والملبس والمنكح هو أدنى ما ذهب إليه الأولاء
في أمر المعاد وذلك أنه إن كان السبب في البعث هو أن الإنسان
هو البدن وإن البدن شريك للبدن في النفس في الأعمال الحسنة
والسيئة فينبغي أن يبعث وهذا القول بعينه أن أوجب ذلك
فإنه موجب أن يثاب البدن ويعاقب بالثواب والعقاب
البدني المفهوم عند العالم وإن كان الثواب والعقاب روحانية
فما المفضل في بعث الجسد ثم ما ذاك الثواب الروحاني والعقاب
الروحاني وكيف يصور لهم ذلك حتى يعبأ به وهو كالأهل
لم يصور لهم شيء غير أنهم يكونون في الآخرة كالملائكة
ولو صور لهم من أمور الروحانية زيادة على هذا فضلوا في
تفهمه وهم هو أسند غير الذي قبل لهم على أن ما يتخيله الجهول
من أمر الملائكة وإن لم يحسروا أن ينطقوا به هو أنهم اشتقاء
باللذة ولا راحة ولا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ولا يسجون
ويعدون أناء الليل والنهار لا يغيرون ثم لا يثابون

أخر الأرواح الذي يتخيل من هذا في نفوس الجهول والعامة
وإن حملوا أنفسهم على اعتقاد خلافه كرها وطوعا للشرعية
وهو أنهم يعتقدون لأن التعادة الحقيقية واللذة الروحانية
غير مفهومة عندهم أصلا ولا لها في أمثالهم وجود وإن اعترف
لها طائفة منهم قولا فليكن هذا كافيا في مناقضة الجاعلين
المعاد للبدن وحد أو النفس والبدن معا

الغائبون بالتنازع يحتجون لصحة دعوىهم
بقولهم أن النفوس قد صح من أمورها أنها يفارق بعد الموت
وصح أن الأبدان المائنة غير متناهية بالفعل وهو محال
فلانج أما أن يكون النفوس متناهية أو غير متناهية فإن
النفوس الموجودة لأن مفارقة الأبدان المائنة غير متناهية
بالفعل وهو محال وإن كانت متناهية وأبدانها غير متناهية
لم يكن بد من التنازع وكروها في الأبدان قالوا وإن كانت
النفوس موجودة قبل الأبدان على ما هو الرأي الأصح فوجب
التنازع ظاهر ثم أكثر الآراء على وجود النفس قبل البدن وكيف

لا يكون كذلك وهي ان كانت موجودة عند وجود البدن على
مواجه فهو من الهيئات المتعلقة بالبدن والصورة المادية و
الهيئات المادية هي ان تفارق في حال من الاحوال وذلك لانها
اما ان تخول جواهرها وهيئاتها عند المفارقة فلا يكون هي
بعينها المادية الاولى ويكون المادية الاولى قد تفتت ولم يبق
فيها شيء لانه محال ان يكون المادة الاولى مركبة من صورة و
مادة في جوهرها حتى يكون التغير لاحقا لتلك المادة والمادة
ثابتة فيلزم ان يكون مادتها غير المادة التي قبلت بالاضافة
اليها انها مادة ويلزم ان يكون المادة من المحولات للمادة
الاولى ويكون السؤال فيها ثابتا بعينه واما ان تخول ^{منها} العمل
ويكون ماهيتها ثابتة في الحالين فيكون مفارقة للمادة فان
لها لانها في جوهرها قاعمة في المادة بل هي في جوهرها مستغنية
عن المادة وقد فرضت قاعمة في المادة بجوهرها هذا قلنا ثم اذ
جوهرها جوهر لا مادة في حال ان يفر من ملائمة المادة لانها
جوهرها وحق محضة لا كمية لها ولا مقدار ولا مكان ان يقبل

الخبر وكل ما في الجسم فانه ضروري محتمل الخبر وان يصير خبرا
كخبر الجسم كالاحوال المتعلقة بها يات الجسم كاشكال و
الامور المتعلقة باجتماع اجزاء الجسم كالحلق والصورة الزمنية
وان يكون النفس ان كانت صورة مفارقة في حال من هذه الحالة
وان هذه ابعد في الصورة عن ان يفارق في الوجود وان ظن
نوم انها من المفارقات فقد اخطا وان قد بين اسطرنا ان
يما بعد الطبيعة وبين ان النفس اذا كانت في حال يفارق المادة
فليست من الهيئات المتعلقة بالمناج البدن والمفارقة في
المادة فليست مما يحدث حدوث البدن واذا كانت النفس
موجودة قبل الابدان وجب ان يكون لها في الوجود السابق
على الابدان عدد محدود الابدان غير محدود فالتناقض اذا
واجب قالوا وليست شعرت لم وجب للنفس التي كانت مفارقة
للمادة ثم قانت المادة وانها تلك المادة لم يجب شئ ذلك او
لم يجز في مادة اخرى اذا فارقنا النفس المادة الاولى عادت
كانت فانه ان كان السبب المفارقة طبيعة النفس فالطبيعة ثابتة

في الحالة الثانية وان كان السبب فيها مزاج بدني بقصد النفس
كالنفس لشركة الظاهر فجازي ممكن ان يصيدها مزاج فان شاكل
لذلك المزاج ومقاروب له فليس الذي يتعلق بالنفس من
المزاج امر لا يحتمل التعاقب فان النفس الواحد يتعلق بها بدني
واحد فيختلف المزاج في انسان مختلف واعذبة مختلفة و
على انه ان كان ذلك مما لا يحتمل التعاقب فوجود مثله ممكن
وان كان السبب في المغايرة هيئة من هيئات الفلك في دورها
وتعود تلك الهيئة من الممكن بل من الواجب وان كان السبب
هو الله عز وجل والملكية فهم باقون فبين ان عود النفس
المغايرة الى البدن ممكن والممكن في الازليات واجب ويزاد
القائلون بتناسخ النفوس النافضة انه ان كان السبب فيه
طلبه للكمال بوسط الآلات البدنية كما قال حكيم اليونانيين
ان النفس هي بطت لتراض وكما قال الاخرا انها اذ بنت ذبيحا
فوقبت بنسخها في البدن او هربت الى البدن فهذا ايضا جازي
لها في حال مغايرتها للبدن نافضة كما كانت قالوا بل واجب

ان كان طبعها الداعي لها الى الاستكمال موجودا معها وانما
يشغلها ويغمرها البدن والحواس التي فيز والقوى الشهوانية
والغضبية السطوة عليها ولا يشعر بقصرها ولا يتحرك بطلب
كلها وما الفايده في بقائها بعد خروجها من البدن نافضة
معطلة وقد قالوا ان المعطل لا وجود له في الطبيعة قالوا
تجب من ثابت بن غرة في جنس ان النفس لا يتناسخ لانها
لو شاخت كان مدق وجودها من البدن معطلا ولا
معطلة في الطبيعة فهذا يمنع ان يكون النفس في مدق مشبهة
معطلة وتوجب ان تبقى معطلة مدق لانها في لها واعجب
من ذلك قوله انه تحتمل من البدن حيا الطيف لا يشبه الاجسام
ولا يتخلص عن المادة دفعة واحدة بل بعد حين فلا يكون
هذا الجسم معطلا وما معنى هذا الجسم اللطيف الطافية بانه
متنفذ او متخلل لبن وكيف ما كان فهو جسم طبيعي لا محالة
حامل للنفس فهو حيوان ليس بناطن ولا لا ناطن وهذا ^{خلف}
فهذه جملة ما يحتج به القائلون بتناسخ النفس في كافة انواع

الحَيوان يحجرون بان النفس اذا قدمت على تهينة سكن لها مثل
 المبدن الانسان فهي قادرة على تهينة ساكنة وانه وان كان ذلك
 بتقدير الكمي وتبدل سماءه فالابدان الانسانية والحيوانية
 الانسان داخلية في ذلك التدبير والتقدير ولا يمنع ان يكون
 النفس في ابدان غير الانسانية اما في القسم الاول فالاولي الذي
 كانت النفس لها تعلق من اخلاق الحيوان الغير الناطق فلم يكن
 الفضيلة الانسانية كان قادرا على تكوين ملك غير الانسان على
 ما قلنا ان يكون البدن الشبيه في الخلق ان كان غضبيا
 فبدن سبع وان كان شهوانيا فبدن الخنزير وما اشبه بحسب
 مشاكته له في الخلق فيسكنه واما في القسم الثاني فالثاني
 يعاقب به النفس الدينية التي استحققت النكال حبسها في ابدان
 ممتحنة مبتلاها بالخوف والترهيب وقال المعتزليون منهم بالنسبة
 ان الله تعالى قال في محكم كتابه وما من دابة في الارض ولا
 طائر مطير يخفى الا اقم اسالكم وهذا هو الحكم الجرم بالحيوانات
 الغير الناطقة امتثالها وليسوا مثالا بالقوة ونحن ايضا

اشاها بالقوة وعاد شكرهم عليهم في جملة الشايع ونحو القوم
 في تجويز شايع النفس الانسانية في ابدان غير الناس ان النفس
 صورة وكل البدن الا انها من شافها ان يفارق من الانواع
 المختلفة لا يتفق في الصفوة الفضلية بكما له البتة وهذا هو الموضع
 ارسطو في كتاب النفس اذ قال ان نفس الانسان تدخل في
 غير الانسان فكأنه جعل صورة آ حابرة ان يدخل في مادة
 وهذا حق لانهم وجهه لزمه ان الانسان ليس بغير انشائي شكل
 بدنه ولا بقواه الطبيعية وحدها بل انما يستكمل انسانيته
 بنفسه وهو مبدأ فضله الاخير المقوم لنوعه فحال ان يشرك
 فيه غير نوعه ويفارق نوعه بامور ليست بفصول بل عوارض
 فاذا لا يشرك الانسان في نفسه غيره من الحيوانات واذا
 حكينا حج الناس في الشايع في اختلافهم فيما بينهم فانما هو في
 على وضع التبدل ليس من كلامهم وهو في فرضهم النفس موجودة
 قبل الابدان ثم في احتجاجهم لذلك بان ما حدث بمحدث
 المراج هو صورة ما دبر وهذا غير اولى ولا ذابغ على الاطلاق

فان كان ذائعا فسادا يكون ذائعا عند قهر مخصوصين ثم ليس
 بواجب ان يكون وجود النفس بعد مفارقة البدن كوجوده
 قبله ففساده قبله لم يعرض له علة من علل منع الدخول في الابدان
 ويعرض له ذلك عند وجوده في البدن فاذا احدثت هذه العقبات
 لم يصح القياسات التي تنبئها على استمرارها كقوانين بيانها
 انه لا يمكن ان يعود النفس بعد الموت الى البدن تبعا بان يقول
 انه لا يخلو اما ان يكون وجود النفس في البدن على سبيل تقاطع
 النفس للبدن بعد وجوده كان خارجا عنه او يكون على سبيل
 حدوثه فيه عند حدوث البدن بان يكون مزاج البدن حيا
 محذوفه عن علل الفاعلية او يكون ذلك على سبيل الاتفاق والحيث
 فنقول لا يمكن ان يكون النفس موجوده قبل الابدان لان النفس
 الانسانية واحد بالشرع وواحد في الهيئة فان وجدت مفارقة
 للمادة الجسمانية فاما ان يكون بينها كثرة او يكون النفس
 كلها انفسا واحد فان كانت فيها كثرة وهي في المعنى واحد في
 المتكثرة التي يكثر بتكثرها فلها اذا مواد مختلفة فاما ان يكون

مرادها

مرادها روحانية فيكون التساوي في كثرة تلك المواد الروحانية
 المعنوية هو التساوي بعينه او جسمانية متكئة بقيل التكثرة بالكمية
 وان لم يقبله بالقياس المعنوية فلاجل تقسيم علل جامعة منفردة في
 اجسام اذا كانت في اجسام وقد فرضت مفارقة للاجسام لم يكن
 فيها البتة همتا وان كانت النفس كلها انفسا واحد فنفس واحد
 واحد بالعدد وهاهنا فليست النفس اذا موجودة قبل الابدان
 البتة بل هي حادثه مع الابدان والتي يجوز ان يكون ذلك على سبيل
 الاتفاق والحيث لا بد من تدبير في كتب الحكمة ان الامر والطبيعة
 ليست اتفاقية لان الاتفاقية هي الاقلية والطبيعة اما الكثرة
 او دائمة فاذا الحق ان النفس حادثه مع حدوث المزاج البدني
 فان المزاج البدني سبب لان يصير البدن قابلا من النفس والعقل
 الكليين او بسبب من اسباب المفارقة جوهر النفس الذي يستكمل
 به نزع ذلك البدن بان يكون شأن ذلك السبب المعارق ان
 يفيض وجود النفس مما يشاء مزاج يصير البدن متعلقا بذلك
 النفس نزع من التعلق ليس بان ينطبع النفس فيه انطباعا

المادية في ما ذكرنا بل بان يقتضيه فعله المتعدي عليه لا يقتضي اوله
 الفعل بعده واما المتفعل من فعله في جوهره وذاته ولا حاجة له
 في الوجود الى الخارجات عنه وهذا امر قد فرغ من تقريره في عين
 كذب واد قد تقرر ان وجود النفس وحدوث المزاج متتابعين
 انهما يحدث المزاج بحسب مع وجود النفس حادثا اذ ليس لها
 ذلك بالاشتراك ولا بالعرض بل امر يلزمه بالضرورة فاذا
 حدث مزاج بدق وحدوث مع نفس متعلقة به التعلق المذكور
 محال ان يتبع بالتتابع لان الحيوان الواحد نفسه واحد
 واذا قبل بالتتابع وجب وجود نفسين في بدن واحد النفس
 الحادثة بمحدث البدن والنفس الشاسخة كل واحد منها
 نفس كاملة واحد مع الاخرى بالتتابع فاذا ليس وجود النفس
 في البدن الا من جهة اقتضاء فعلها المتعدي عليه واما يكون
 داما في البدن مثل نفس واحد لا يكون الحيوان وكانه
 بالحققة نفس عند نفسه شيئين مختلفين اثنين متغلغلين جويته
 بل البدن يشهدان ظاهر الانسان وسائر الحيوان واحد

الشعور بها وبغيره من الخ لا يفعل اما عليها لا يكون لها تعلق بالبدن لان
 التعلق هو هذا فلا يكون لها وجود في البدن فيتن هذا ان كل بدن
 فان نفس يحدث مع حدوثها جبر وان لم يكن نفس بدن كائنه قبله
 لا بعد فمما رفته ابدان قبله ولا خلاف في ذلك المعنى في الشاسخة
 الذي يذكره احب الحكماء مثل افلاطون والافيشاغورس في مثال
 كلام تاموس والفرغ من هو الاشتراك في الحياة الرديئة التي هي
 في النفوس بعد الايدان اذا كانت النفوس شريرة فاجرة فيعذب
 بها النفوس ويكون كانهما بعد في الايدان لان وجودها في
 الايدان لم يكن لها الطهارة ومجاورة وانطباع في المادة بل شأنا
 عن النفوس البدنية واقتضاء فعلها على البدن وهذا
 كما ناسى النفس عن الاستكمال الذي يحصرها والفعل الذي لها
 في جوهرها والشعور بالذات التي تخصها والشهوة التي لها في
 جوهرها فاذا وجد احدها وهو لا اثر الثابت في النفس من القوى
 البدنية بعد الفراق فكان في البدن لان الانار الرديئة اما
 شوائبها هي متينة واما غصبتها سبعية فكانهم قالوا في النفس

الشرعية الفاجرة تجعل بعد الموت في ابدان من هذه الهيئة الرتبة
سبعين اربعة وافول ان اكثر ما يعتقد من تقييده من سمعت
من اهل الشايع حكايات واحبار بحيلة عن افلاطون وبقدر
وبغيرها البسبح بمنها الايمان بمثل هذه الدعوة الفاضحة خطرها
فاذا بطل ان يكون المعاد للميت وصدق وبطل ان يكون للميت
والنفس جميعا وبطل ان يكون للنفس على سبيل الشايع بالمعاد
اذ للنفس وحدها على ما تقر بعد ان كان المعاد موجودا وذلك
ما استبينه

من الانسان الانسان اذ ابد له ان يتامل في الله الذي لا اجله
يق له هو يقول لنفسه اذا تخيل له ان ذلك بغير وجوده ثم
اذ افكر او بصير علم ان به وجوده واصلا عنه وسائر اعضاء الظاهر
لو لم يكن له من بغير لم يطل بذلك المعنى الذي اليه يشير ومنه
ان هذه الاجزاء من بغير غير داخل في هذا المعنى حتى يبلغ الى
الاعضاء الرئيسة كالدماع والقلب والكبد وما جرمها
فكثير منها عند غانها لا بطل من الحقيقة من دفعه بل من

لقد من قليلة او كثيرة ونفى القلب والدماع اما الدماغ فقد قيل
ان يفارق جزء منه ويكون ذلك المعنى ثابتا منه واما القلب فلا
يمكن ذلك فيه في الوجود ولكن في الوهم لا نعلم الا انسان ان الله
التي تكلم عليها من جودة ويجوز ان لا يعلم ان له قلبا وان كيف هو
وما هو ان هو وكثير من الناس من لم يبال قلب بغيره ويعتقد
سما لا بد منه وبطنة المعنى من المحال ان يكون الشيء واحدا
ويعلم ويحتمل معا ان يكون من ذلك الواحد داخل في حقيقة
الحق لم نعلم ذلك الواحد وفيه فقد تفرد من هذا مع ان البدن
بالكلية غير داخل في المعنى المعبر عن الانسان بل من ان يكون
محلا له او مقوما او مستكنا على انه غير وفادج الذات عند الا
ان الانسان بالصفة وكثرة احسانه له اشكل اتحاد به
ظن انه هو فيشوق عليه بفارقة اذ قد يشق عليه مفارقة كثير
من الخارجات عند على سبيل الالفه وامانة التحقيق فان الانسان
والشي المعبر عن الانسان الذي هو الواقع عليه انما هو فرد
الحقيقية وهو الشيء الذي يعلم منه انه هو النفس منزهة وانما

يتروى ويتوقع الشر والخير الواصلين اليه بالحقيقة والشر ^{الحق}
 الواصلين الى الخيرات غنة لا بالحقيقة بل لاجل ما يقتضيه فيه
 من الغم واللام والفرح والبهجة وما له عليه من الشفقة ^{الغضا}
 والالف والعادة والخيرات والشر الواصل الى البدن هو
 من الغم الثاني فبين من هذا ان معنى ما يقول الانسان ان ^{نصيبه}
 خيرا وشرا ^{هنا} بالحقيقة هو ما يصيب نفسه ومن اذا تخلى عن الشخص ^{هنا}
 الذي هو غير البدن نفسه والخيرات والشر الواصل
 الى بدن خاوية عنه وانما في كتابها على سبيل المذكور فاذا
 نوح الانسان ان هذه الاشياء قد تجردت عن هذه التوابع
 البدنية وفقا لقواعدهم اللذة والنال كما كانت له بالشركة مع
 البدن يكون كمن فقد اللذات والالام الموجودة في افرانه
 والآفة واذا ان الله الالام والذات خاصة بمرح الملتد والمثل
 بالحقيقة وهذا في العاد الا ان استبلا بدنه على نفسه ^{تجمل}
 بدنه البدانية هو بدنه انسي الانسان نفسه فظن غيره انه هو
 ووطن خبره وشره انها خبرات دانه ووطنه اذ اخلت تلك

ظ
وقد

الخبرات

الخبرات والشر هو فقد خلا عن الخبر والشر بالاطلاق فظن انه لا
 سعادة له اذ لم يكن السعادة الجسمانية ولا شقاء له اذ لم يكن
 له الالام الجسامان ولم يكن يمكن رفع هذا عن وهام الناس دفنه
 في اول الخطاب فاضطر واوضح الشرايع في الترغيب في الثواب
 والترهيب بالعقاب الى ان قال لو ان السعادة الاخرية بالذات
 الحسية والشقاوة الاخرية بالالام الحسية والغرض في هذا الفصل
 هو تزيير النفوس الحكيمة عن افساد هذا الخاطر المذكور اماها
 وبصور الرهم فهم انهم اذ لم يكونوا في الدار الاخر اجابا ما وعده
 هذه الصورة وقد ابداهم فقد استحووا اشياء اخرى
 ليسوم باعيانهم المتأبين والمعاقبين واذا لم يكن لهم شئ من
 اللذات الحسية والالام الجسمانية فاي من غيوب فيدروا هو
 عنده في الدار الاخرة فكان المتأب المعاقب لنا نحن البشر
 بل نحن منا كما نرى مثلا بدنا ورجل منا ومن ثيابنا وعقابنا وهل
 يكون لنا في ذلك ثواب وعقاب فان هذا الظن مما ^{تضليله} ^{نفسنا}
 للنفوس فاذا قرونا انا نحن انما نحن نفوسنا وصحنا ان

بأنه يبدأ بظهور من ذلك أنا في الحيز الآخر لا يكون استحالته
 شيئا آخر بل يكون مجردا عما البشاء من الحارات وما
 في الحالتين جميعا نحن بأعياننا الاستحالين شيئا غير ما نحن الآن
 وهو ولا ما قبل من مما نحن الآن
 في القوام من البدن قد يتأني عن من كنهنا
 بيان جوهر النفس وخاصة في شرحنا الكتاب ارسل في النفس
 فاما الذي يقتضيه عليه في ذلك في هذا الكتاب هو ان يبرهن
 ان النفس الانسانية الناطقة ليست متعلقة في المادة
 ولا فاعلة بالحجم من وجود احداهما لا يمكن ان يكون الجسم
 الاجسام فوق غير متناهية البتة ولا يمكن ان يكون قوة غير
 متناهية موجودة في الجسم لان كل جسم قابل للتجزئة فالقوة
 قابلة للتجزئة فبما نفوتى كل واحد من تلك الاجزاء اما ان يكون
 متناهي من جهة المتناهي الذي يقوى عليه فيكون مجموعها
 متناهيًا وذلك مغاير فوق الكل فالكل يقوى على متناهية
 واما ان يكون كل جزء او جزءا ما يقوى على جميع ما يقوى عليه

منقول

الكل

الكل وهذا متع لان القوة لكل اشده من القوة للجزء ومنه
 الكثرين من هذا انه لا يمكن ان يكون فوق غير متناهية في حجم
 متناه ثم النفس غير متناهية القوة لان ما يقدر عليه من الضوئيات
 العقلية غير متناهية لان بعض العقولات هي الاسوار الربانية
 والمعادى الالهية وقوى النفس على كل واحد من تلك الغير المتناهية
 فوق واحد فبين ان النفس لا يمكن ان يكون حجما ولا في
 حجم ولا يمكن ان يكون ايضا في شئ غير متجزئ من لواحق الجسم
 اما الجزء الذي لا تجزئ فقد فرغ عنه في كتب الهندسة
 الطبيعيين واما النقطة فليست مما يمكن ان تكون اتم افضل
 نزع من المزاج عند اجتماع العناصر فبصير به منتهية لقبول
 النفس اذ قيل ان وجود النفس في البدن على هذا السبيل
 لا مزاج في غير منقسم بل لا يلحقها من المزاج شئ البتة غير
 اضافية مجردة وهو موهوم ليست من المعاني الوجودية الثانية
 وهي ان يكون طرف جزء من العناصر هو بسيط من ذلك الجسم
 الذي فيه النفس وكما ان طرف الجسم بالحقيقة فهو له طرف

بالعرض لمحمول الجسم فكأنه بكمية الجسم هذا وعلى ان النقطة لها وضع ما
ولا وضع للنفس بالذات ولا بالعرض اعني كل للبياض والحرارة
من جهة ذلك الجسم الذي هو قبيح ولا وضع برهان ذلك ان المعاني
المعقولة لا او شاع لها لانها ان كانت ذات وضع فلا يتخلو اما
ان يكون لها الوضع الذي هو قبول الاستانج اليه من جهة او
نسبة الاخر او بعضها الى بعض في الجهات والنقطة ذات
وضع بالمعنى المتقدم ليس ذات وضع بالمعنى الثاني فان كانت
الصورة المعقولة ذات وضع كل النقطة من نفس جهة
الاتجاه اما بالذات كالأبعاد واما بالعرض كالمحركات كالأبعاد
فكل صورة معقولة متناهية الذات الى محمول في المادة
هو طرير وهذا خلف وان كانت بالمعنى الثاني كان لها حد من
حدود الوضع في الشكل والعظم والصغر لانه قد بين ان كل شيء
عظم فانه متناه محدود والانسان المعقول هو بعينه المعنى
الذي لا يختلف فيه احد من الناس وهو مجرد حد الانسان
اذا كان هذا المعنى هو الانسان المعقول وهو واحد معلوم

وجب ان يكون ذلك الحد المقداري المعقول متقابلا للحد المقداري
مجرد فوجب ان يكون المقادير المتخاضة للناس كلهم في العظم
الصغر واحد وهو ولذلك وجب ان يكون احوال خلقهم الداخلة
في الوضع واحد وهذا محال فبين انه لا وضع للصورة العقلية
وهذا البرهان ليس قيامه على مجرد امتناع فرض الصورة المعقولة
في النقطة فقط بل وعلى امتناع ذلك في الجسم وكل ذي وضع
من ذوات المقادير فبين من هذا ان النفس متعارضة للمادة
بالذات وبغير داخل في الاشياء والذات وتبين الجهات والامكنة
البنية واما الصورة المحسوسة فلما كانت ذوات وضع لم يكن
كلية وكانت مقتضى مقادير المطبوعات منها في الاشياء
متابلة لمقاديرها في ذوات المحسوسات مثالا لان الشيء المحسوس
اذا انطبعت صورته في الرطوبة الجليدية فقامت فيها ذات
وضع وحداد صان ما ينطبع فيها عمادونها صورة اصغر
من تلك اذا كانت من ذلك البعد بعينه ولما فوقها الكبر
ولكل واحد من الخارجة حد من الداخل ولو كانت الصورة

التفانية ذوات وضع وجبان يكون الامور المفارقة او
مماثلة للمعقول منها اذ ليس لتلك الا وجودا حقيقيا
هو الوجود المعقول ولا يلزم عكس ذلك هذا القول اعني ان
لا يكون الامور المحسوسة افعالا للمعقول منها اذ كل
محسوس فله وجودان وجود حقيقي محسوس وذلك غير معقول
املا وذلك الوجود هو وجوده في الوضع ووجوده هو غير معقول
وهو وجوده الذي لا يمنع له تحقق ان الصورة المعقولة من
المحسوسات تفعل وجودها الحالي عن الوضع ومما تحقق في
ان النفس فاعية بذاتها في المادة المتأخر اما ان يكون
فعلها العقل بذاتها وجودا لا حاجة لها في الفعل الى شيء غير
فانها هي التي لها او يكون فعلها اعني الفعل بالالة والجسم الذي
هي فيه فان كان فعلها ذلك بذاتها فلها تمام وجود مستقل
بذاتها لا تحتاج الى ان يكون لها ذات مفردة فليس لها فعل عن
الذات المفردة لان الفعل جبر الذات فاذا كان الذات بالحد
مفارقة جاز ان يكون الفعل بالحد مفارقة دون الوجود

وان كان

وان كان الفعل بالحد مفارقة فافقدت الذات والوجود
مفارقة ولا يمكن ان يكون الذات بالحد دون الوجود مفارقة
والفعل بالحد والوجود معا مفارقة وليس لقال ان يعزف على هذا
بالطبيعة فتقول انها صورة مادية وهي مع ذلك غير مادية بل
فعلها هو التحريك متافرقا لان التحريك لها وجودا مستقلا
عنها وجودها والمادة المتحركة فقط فاجوز ان هذا ان فعل
الطبيعة هو التحريك هو غير مفارق لان ذات الحركة موجودة
في المادة والتحريك هو الحركة بالذات وان اختلفت بالاضافة
والتحريك ليس ذاته الوجودي الاضافي موجودا فاعني
ولا في الحركة بل في المتحرك وقد قيل هذا في التبع الطبعي
ان نفس الطبيعة هو الفعل اعني فروع يلزمها الفعل ثم في طبيعة
في المادة والمادة يتفعل عنها الوجود فاعني لان وجودها
التفصيل وجودها ذلك بالاضافة للفعل اليها امر جوهري
جوهري حيث يوجد جوهريها وجود فعلها وليس كلامنا
بجوهري هذا الجوهري بل بما ليس فعله ذاته بل امر تابع غير جوهري

فان كان
الوجود
مستقلا
فله
وجود
مستقل
فله
وجود
مستقل
فله
وجود
مستقل

لذا فانه ذلك حيث وانتهى من ان الفعل ولا يحتاج ان ينفذ
 ذاته الا ان يجرى له الفعل فيكون عروضا للفعل عند من
 يستغنى عنه عن الالالة والمادة موجبا لقوام ذاته منفردا
 قبل الفعل واما الشيء الذي يوجد انه ولا فعل ثم يوجد
 الفعل معروضا لا حاجة له فيه الى الالة ومادة فنعلم ان المادة غير
 جوهريه له في الامر الذي يصير به فاعلا ولا داتة له من تلك
 الجوهريه وليس الامر الذي يصير به فاعلا من الامور الجوهريه له
 حتى يكون جزءا له ويكون المادة ايضا جناسا من اجزاءه
 او خارجا عن جناسه ويكون جائزا ان يسبق بعض اجزاءه للحد
 بعضها الى جناسه فلا يسبق بجزءه ولكن لا يمكن ان يسبق
 ما ليس بجزءه ما هو جناسه فليس من هذا انه لا يمكن الشئ
 ان يكون الشيء مما يسبق ذاته فعلة غير متاخر في الذات ومما
 الفعل والنفس الانسانية لا يخلو في عقلها بعض اجزاءها ان
 يكون توسطتها وانها بين الالة والمادة مادة ولا الالة
 وليس بينهما وبين ذاتها وعقلها الالة اخرى فاذا النفس الناطقة

انها عقلها وليس ك
 العقل انها ذاتها وعقل
 مادة النفس الانسانية
 ليس في ذلك توسط الالة ولا
 وماذا انما انما عقلها

نفسه

نفسه بذاته وعقلها فذلك بل انما وجدها وليس فعلها ذلك جوهريا
 لها بالنفس الناطقة او معاونة الذات للالالة والمادة ولما كانت
 النفس غير معاونة للمادة الالهية فيها ولم يمكن ان يحبس بالذات وان
 كان المحسوس الجوهري لا احساسه ولا ذاته وايضا لو كانت النفس
 الناطقة قائمة في المادة لكانت تكون العقول الشاقة عليها
 القوية في بابها العظيمة التاثير بمظم تاثيرها في المادة فيضعفها
 ويكملها كالمبصرات القوية بكل البصر بل تذهب والمسموعات
 القوية كذلك وليس الامر كذلك في الناطقة بل كلما تكررت
 عليها وتكررت العقول القوية ازدادت قوه وايضا لو
 كانت النفس الناطقة قائمة في المادة لكان العقول القوية
 الوارده عليها لا يدرك في اثره العقل الضعيف لاستيلا
 تاثير القوي على المادة كما ان العين لا تبصر بعد النور القوي
 الاشياء الخفية واما النفس الناطقة فانها كلما اعتقت معقولا
 قويا ازدادت قوه على تفعل الضعيف اثره وايضا لو كانت
 النفس الناطقة قائمة في المادة لكانت تضعف بضعف المادة

فقلت

وكانت النتيجة خفية في جميع الاحوال فمن الغنى الناطقة كما هو
 القوم الحسية والحركة القائمة في المادة لكنه في كثير من المشايخ بل في اكثرهم
 انما يستبصر الغنى العقلي عند ضعف البدن بعد الاربعين وهو شرف في
 البدن ولا سيما عند الستين وقد اخذ البدن في الضعف فلبت
 النفس الناطقة قائمة في البدن وايضا جميع المعنويات فانها
 من حيث هي غير معقولة متحدة ولا يمكن ان يكون صورة الحدة
 موجودة في جسم البنية لان كل جسم يميز وجب ان بعض المعنويات
 متكثر الذات فكثير منها كالوجع والنقطة معان مجردة عن
 التكثير ولا يحتمل القسمة فكيف يمكن ان تحلل المعنويات
 فهنا في منقسم يكون لاجزاء في اجزاء اجزاء معاني المعنويات
 واجزاء الصورة المعقولة موازنة لاجزاء جواهر المعنويات لان
 بالكم في الكم وان كان بالمعنى في المعنى ثم ليس كل شئ منقسم
 بالكم ولا كل شئ منقسم بالمعنى وايضا كل واحد من الاشياء
 ان كان متكثر الجوهر فهو في حد وجوده الذي يخصه واحدا
 هو واحد لا كثرة فيه فواجب ان يكون من جهة ما اخذوه لك

التي ابحاث اجزاء وبطلت تلك الكثرة في وجودها بعضها
 على بعض ولا يمكن البنية ان يكون في مادة معنى شئ هذا وصفا
 حتى يكون الاجزاء متحد فيكون مجالها من المادة متحد
 فيكون الجسم داخل في الجسم بل كل صورة واجزاء يكون في المادة
 للجماينة هي منفصلة الاجزاء لكل جزء جزء على حد وليس لها
 البنية اتحاد بوجه من الوجوه فيتن ان الصورة المعقولة
 ليست في مادة فيكون معنى في مادة فالحقيقة من ذات الانا
 مغايرة جوهر قائم بنفسه

اقول ان النفس الانسانية اذا كانت صورة مغايرة غير مادة
 فهي خالدة غير قابلة للفساد لان الشئ الموجود لا يخلو اما
 ان يكون حين ما وجد واجبا للوجود او يمكن الوجود فان
 كان ممكن الوجود فذا انه محتمل لان يكون ولا يكون فليس
 انه انما يكون اولى من ان لا يكون فنار وجوده ان يكون
 وتارة يوجد له ان لا يكون وكلاهما صفتان يتصف بهما
 ومحال ان يكون في جميع الاحوال اتصاف بهما واحدا بل

امر حال عند يكون موجودا لا زال و امر حال عند يكون
 موجودا معدوما لا زال و امر هو محتمل الامرين فلا محالة ان
 الامر المنحل للامرين ثابت في المحالين لان من المحال ان يكون
 الشيء محتملا للشيء وهو معدوم فالامر الثابت للامر
 هو المادة والامر الذي به وعند يكون موجودا بالفعل هو
 الصورة والثالث العدم فاذا كل ما لا مادة له فهو غير قابل
 للعدم اصلا ولا لتكون بل كل قابل لهما فهو اما عن مادة او
 في مادة فاذا النفس الانسانية والعقل غير قابل للفناء
 فاذا هو بعد البدن ثابت ومن الضرف من ان كل ثابت ^{ذو} براك
 الجوهرا ما ان يكون مسترخيا او متلذذا او متألما فاذا
 النفس في الحقيق الثانية اما مسترخية او متلذذة او متألما
 وكل مسترخ هو اما مغبط بذاته او مخزون من جهة ذاته اذا
 كان يديره ذاته فلذلك النفس في حال الاسترخاء اما ^{مغبط}
 واما مخزون ثم من المحال ان يكون مخزونا لان الخزن ^{مسترا} مسترا
 الراحة فاذا يكون مغبط ولا غلبا طخيرا لذة فاذا في حال ^{استرا}

متلذذة فاذا اقبلت النفس ثلثة بل اثنان متألما ومتلذذة والام
 التلذذ شقاوة والذوق التلذذية الجوهريه الغير المشوبه
 بسعادة فالنفس بعد الموت اما شقية او اما سعيدة وذلك
 هو المعاد في تعريفها حوال طبقا للناس
 بعد الموت وتحقيق النشأة الاخرى ينبغي ان يعلم ان اللذة
 ليست كلنا حسية بل من اللذات ما ليست بحسوسة و
 لا تدركها الحسوسة وكذلك الالام بل اللذة هي عند ذلك
 الملايم والملايم هو الداخل في تكميل جوهر الشيء وتبني فطرته
 فالملايم الحس هو ما تحل جوهر الحاسة والملايم الغضبية و
 الشهوانية والتخيلية والفكرية والذكرية من كل واحد على
 قياس ذلك ولو لا ان الكلام في تفصيل هذا مما يطول ^{حدا}
 لا حدث فيه ولكني اقول قولا مجازا ان كل فوق ذرة اكد
 جعلت لغرض فعل وغير فعل فالشيء الواصل اليها الموصول
 اليها اياها الى ذلك الغرض هو الملايم والمتلذذ فلذوق
 الخلو لانه اكثر الجمع تغذية والذوق لاجل التغذية والمتعة

الصوت الامس المعتدل في الثقل والخفة كي لا يفرق كثيرا
ولا يجمع كثيرا وللمس اللين المعتدل الامس لحد العلة بغيرها
والسبب في هذا ان الفعل الخاص بالشيء هو العرض في جوهه
وهذه الاشياء المذكورة افعالها في موضوعات خارجات
عنها ما لم يضل اليها لم تفعل فاذا وصلت ولم توجد كانت بذلك
ملازمة واما اللذات الحقيقية الحسية فهي احساس مرجوع
الى الحال الطبيعية اذا احس بها ما في مود فالملذات
المطعم والمشرب لزوال الجوع والعطش ولذات المنكح
شبهة بلذات الدغدغة وهوان سيلان الماء على العضو
الفردى الرخو اللحم ينشر عنه بقوى سيلانه فيكون كحرقة
والم ثم ينقطع سريعا وشمس المنتشر ويعود الى حاله
برطوبة ما يسيل اليه من الماء بلا فصل فخص بالذات بقوى
حسن العضو وهذا بعينه كسيلان دهن او طرية لوجه
دسمه على ظاهر جراحة فبمنه من الاندمال ولبات الجلد
ولم يفعل بعد ثم الامر الوهي الذي هو الرغبة الحيوانية

في المنكح ينفع الى هذا المعنى بغير ذلك فاكاد في الالتداد ولهذا
محب لذات الجماع يختار الجماع في وقت مع من انسه بها اكثر ويكون
لولاها عنها عافها وكثرها ونفس اللذات الجماعية متواترة
فيها وربما كان المحلول عنها اشد تهيبا عنها واسباب زيادة
الذات ولولا هذه الرغبة الوهية والهمة العرفية في الحيوان لبقاء
النوع لما كان نفس تلك الذوات وحدها تمام فز بغيره للرص
او يكون اليه قصد كل الحيوان واما الغضب فلدته حصول
العلة لانه محبول في الحيوان لاجل هذا المعنى ثم تركب
من هذه السبايط لذات وقد يكون من اصناف اللذات
ما اللذة فيه بالشركة كالنكاح في الغلبة او اللذة فان ذلك
يشترك الغنى المتوفرة والمخيلة والنفق الغضبية والشهوانية
فبين من هذا كله ان اللذات باذراك الملايمات والملايمات
مكالات الجوهر وافعالها فتنسب اللذات بعضها الى بعض
القوى المدركة والاسير الملازمة والكالات والادراكات
ثم من المعلوم البين ان النفس الناطقة مدركة ثم جوهها

افضل من جواهر القوى الاخرى لانها بسيطة على الاطلاق ومقاومة
للمادة كل الزايق وتلك متعلقة بالمادة قابلة للتراكيب والقيمة
بسبب المادة ثم ادراكها افضل من ادراكات الحاسات لان
ادراك العقل يقيني كقصره ابدى ودوامي سرمدى سرمدى
وادراك الحس ظاهر جرمي زوال ثم مدركها الملائمة افضل
لان مدركها المعاني الثابتة والصورة الواضحة والمبدأ
لوجود كله في جلالة وعظم شأنه والملائكة الربانية و
حجاب الاجرام النورية والعنصرية وذواتها ثم كمالها
افضل من كالات القوى الحسية لان كالاتها ان تضيق
عوالم منزوعة عن التغير والتكثر فيها صورة كل موجود
عن المادة فهي عوالم منزوعة عن التغير المحاذية للعالم
العقل وعلى موازاة الا ان بناؤها روحاني رباني و
بناء العالم الحما محسوس مشوب بالرواء وما بالقوى
والعدم كثيف فذير فاي قياس لهن المعاني الاربع التي
للقوى الانسانية الى مثاليها التي للنفوس الحيوانية فبين

فاذا ان اللذيق التي للجواهر الانسانية اعني نفسه عند المعاني
اذا استتمت لا ليس مما يقاس اليه لذيق فقط من اللذات
الموجودة في عالمنا هذا ويا سبحان الله هل الخير والذيق
التي يحس جواهر الملكة يكون في قياس الخير والذيق التي
يحس جواهر البهائم والنبات والنفس الانسانية لا حاله
في الجواهر الملكي ان كانت مستكملة لانها صورة عقلية مقارنته
وهذا عينه صورة الملكة الا اننا لا نحس هذه الذوق ونحن
في ابداننا لان القوى البدنية مسنونة على النفس النطقية
حتى ان النفس تاسية في البدن لذاتها وحيث ان التبدل
السلطان للحس والوهم والغضب والنفوس والدليل
على ذلك نقصان سلطان النفس النطقية عند زيادة
سلطان هذه فاذا وجد تلك الذوق واجب ولا نحس
به في البدن والسبب في البدن مثل هذا موجود في القوى
الحسية فان المروءة للغير الحلو ويكرهه وايضا ليس من
المستكر ان يكون لذيق بعينه وجودها ولا ينقص كقيمتها

ولا تالها في حال فان العنبر يعنف وجوده لذو النكاح ولا
ينالها ولا صم يعنف وجوده لذو النماء والاعمى وجود
لذو الصورة الجيلة ولا ينالها وايضا على مقدار يقاوم
الغنى الانسان والحيوانية يكون الاحساس والشعور
تلك اللذات في نفسى سلطان نفسه الناطقة في هذا العالم
على سلطان الغنى الحيوانية جعل محبس ويشعر بنفى تلك
الذات على التماوه والذبح او في الجيلة ذلك ويندوا باستغلاء
فوزهم التطبيقية على الحيوانية والباطنة على الظاهرة لا يظلمها
الحيوانية والظاهرة نفسا ان يكون لهم من تلك اللذات هذه
الذبا حرة له فندوا اما على الاطلاق فلا سبل لها الا في
الاخر فالسعادة الاخرية عند تخلص النفس عن البدن
وانوار الطبيعة ونجوده كامل اللذات ناظر نظرها الى ذات
من له الملك الاعظم والى الرحمنين الذي يعبدونه والى
والعالم الاعلى والى وصول كل الية والذات الجيلة عند
ذلك والشفاق الاخرية عند ذلك وكان تلك

السعادة عظيمة جدا فكذلك الشفاق التي يقاومها الله
ولان النفس في البدن لم يكن كالصورة في المادة فليس جوهرا
البدن هو الجليل منها وبين تلك السعادة بل الاشارة والهيئة
المتنوعة في البدن فاذا ثبتت الهيئة البدنية كالشوق والغضب
والرغبة في غير المعزب فبمن الامور البدنية في النفس و
رحمت وفادى البدن وهي فيه تامة كانت تامة عن الاستكمال
الحقيقي في السعادة العقبونية ويكون كانه بعد في البدن و
اليه استوار والرايونك من الحكمة بالشايع ولا سبل الى الا
عن البدن الا بالعدالة فان المعتدل قد سلب عنها الطرفان
جميعا وبقي جوهرا خاليا عن الطبيعة وليس المعتدل في
الحر والبرد الا الذي لم ينجح ولم يبرد البتة واحدا في الغنى
ولهذا امر بالعدالة ومما ينفذ النفس عن المحاب المعبدة العادة
الالهية واستعمال ما تدعو اليه الشريعة النبوية فانها حصن
وحصن للنفس من هذه الامة والنفس المغارفة للابدان على
طبقات نفوس كاملة منزوعة ولها السعادة المطلقة ونفوس

كاملة غير منزهة وهي في مزج بينها وبين استقامتها ونظام
 بخروجها وتخلصها عنها الحيثيات عن أصابة السعادة المطلقة
 ولأن أعمالها الشاغلة انقطعت بموافقة البدن يكون اخف
 في الشعور والسعادة ومنوعة عنها بالهيئة الرزيلة فيؤثر بها
 ذلك اذ شديدا الا ان هذه الهيئة غير جبرية لها فلا يورثها
 الذم كله فحق عنها وتخلص من الامور الى السعادة الحقيقية
 ولأن هذه الهيئات ثابتة من الحركات الى انواع الحركات
 والشهوات وجوهرها طلب اللذات الحيوان وقد فقد ذلك
 ايضا من الآلام النفس في الحيوان الاخيرة ونفوس ناقصة
 منزهة وقع عندها في جبرها ان لها كما لا فم يطلبه ومجدته
 وناصيته واعفدت غير الحق فهي منالمة بقصرها الآلام
 الشريفة ونفوس ناطقة منزهة لم يقع عندها ان كمالها
 البتة وحالها لغيرها لها من العقل الملقى اليها من المولى
 فلم يطلب ولا حظ طيب جبر محمدين ونفوس ناقصة منزهة لم
 يقع عندها ذلك ولا خطر بها لها ان كمالها وهو معلوم لها

ناقصة
 النقل

كنس

كنس البدن والصبيان بينهما فان الطبعين بقى كل واحد
 منها لانه السعادة المطلقة لا الشقاء المطلقة لا يتألف
 بالكمالات فحق اليها وتطلبها بالجبر فيوما نقصان ذلك الكمال
 ونقصانه كبريل الجائع ولا ايضا بلها الاثار والهيئة الطبيعية
 المضادة لجوهر النفس لانها من هذه الطبقة الاولى بعدد
 شعرت بالمبادئ يكون ان يبين ان آثار السعادة ونفوس
 ناطقة غير منزهة فلها الشقاء ان كان لها شعور ان لها كمالا
 على الاطلاق لازوالها وان كان نقصانها خاليا من الشعور
 ان لها ذلك فله الآلام بحسب الهيئة الرذيلة التي رزنها من عالم
 الطبيعة والذي يلزم من مذهب اسكندر ان النفوس الناقصة
 على الاطلاق يفسد مع مساو البدن وذلك امر غير حق ولا يذهب
 ارسطو فان النفس على ما قرنا باقية اضطرار اقل بعض الحكماء
 ان النفس الحية بزاد لذات وضرائب بالتلاحق والانفس
 الشريفة بزاد الما وشرا بالتلاحق فان كل طبقة ينصل
 تسلكها كيفية وهيئة ايضا لا معقوبا وان الم التلاحق

لها

ناقصة

لذم

٦١ غير متناهية يعني هذا ان النفوس الفاضلة اذا اتصل بها من
فاضلة تلذذت بها والشريرة بضد ذلك وكل واحد من النفوس
العاقلة يفعل ذاتها وتعمل مثل ذاتها اصغافا لانها تفعل
سباده عقليه في سبابه وقال بعض الحكماء ان الشايع وان
كان ممنوعا فير شمع ان يكون لبعض النفوس اتصال ببعض
النفوس على سبيل تأثير فيها اخرى وشرى فانه لا بعد ان ينفذ
مزاج قريب من مزاج البدن الذي كان فيه يتعلق النفس
بالعلة التي كانت في البدن الاول الذي فارقنا لانه شمع
ان يتعلق به يتعلق كله للعقل المذكور ومنها امتناع نفوس
في جسم واحد فيتعلق به تعلقا دون ذلك وهو ان يتصل
اتصالا روحانيا فيزداد به نفسه شر ان كان شرير او خيرا
ان كان جبرا ويجب من اتصالها انواع من العلم والاخلاق في النفوس
البدنية من منها وقال قوم من هؤلاء ان القوة الزهيدة يوافق
المادة متوسطا وبسبب القوة النطقية ويكون في طائفة
العلماء الموجودة في عالم الحس والطبيعة كلها مادون المعاني

العقلية

العقلية الصريحة او بصير العالم الحس له مدنا مثلا لانه ينفذ
فيه ولا يقداه الى العالم الا على فيصير له طائفة جميع الاسماء
الجزئية في العالم اذ ليس بعضها اولى بذلك من بعض مقدمه
مقدمه معرفته بالكانيات التي يتبادر اليها الحركات الجزئية
فيستفيد النفس البدنية المتصلة بها مقدمه معرفته بالكانيات
وقالوا ان الشبهة منها ان يكون اتصال للشر الذي يمكنها
لا يهاجم جت من المادة العينية بحركاتها ففقت على سبيل الاعتدال
من غير الخيرة وان شر افتر واجمع على ان الشرى شيئين
والخيرة من هذه الطائفة اليها جن ووضعت الحس والنباتيين
علاوة مع البشر وافعالا روحانية متولدا فقال طائفة وجعلوا
للخرد عن المادة زائدة في قولها على اخرج الفعل الملائم لطبيعتها
ان كانت رديئة وخيرة وافضل العلماء على ان النفس الكاملة
المنزهة لا تعلقها الى الحسوسات وقال بعض العلماء ان النفس
اذا فارقت البدن حصلت القوة المنزهة مع نفسها على السبيل
المذكور ومحال ان يخرج عن البدن منزهة وليس يصحها شيء

نفوس من الجنات الطبيعية فهي عند الموت شاعرة بالموت في
 بعد الموت تتجلى نفسها الانسان الذي مات على صورته
 كما كانت في الدنيا يتجلى نفسها مقبورة وتتجلى الآلام
 الواصلة اليها على سبيل العقوبات المحزنة المتعارفة وجميع
 ما كانت تعتقد حالة الحيوة انه يكون له لو كان سقارفا
 على تلك الصورة فان كانت سعيدة تخيلته على الصورة المحيية
 في الصورة الحسنة ومعارفة السعداء فلو اهذا عند العبر
 وقوابله والنشأة الثانية له فلو اخرج من لباس هذه
 الجنات وقبره من الجنات وقالوا فلا عجب ان يتجلى الصبر
 المحمود ويظهر له في الاخرة قبل النشأة الاخرة الثانية
 وبعدها جميع الاحوال المذكورة في كتب الانبياء عليهم السلام
 من الجنان والخور العين وما يجري مجرى ذلك واما الزينة
 والافاز الواردة على سبيل مذهب ذهب اليه القائل به ^{يعتقد}
 فالكثير من ان يحصى ولثابت بن فرق مذهب عجيب هو ظنه
 ان النفوس يفضل من البدن في جسم لطيف وذلك مما لا

يعتقد

الاية رزاقا سير الرزق واذا بلغت هذا المبلغ ولعنتم الراس
 الاصحى يقول الله تعالى
 نازله ورشيل ترفر في رجب ^{الملك}

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله رب الارباب و سبب الاستیاء و فتح الابواب و سلام الصلوات
 و سهل الامور الصفا و الصلوة علی محمد المبعوث بفصل الخطاب
 و علی آله اولی الاحساب و الانسا بحکم که بعضی برادران که بر
 سبیل حسن الظن بحجراتین سواد تصور داشتند که در مباحث عقلیه
 حتم دیدان دارد و افتراج کردند که آنچه او را روشن شده است
 در مسئله جبر و قدر که از جمله سایل مشکله است که میان اصناف
 خلق دابر باشد و اکثر اقسام از وصول محقق آن قاصر بود
 تقریر و تفهیم نه بر طریق جدال و نظر خجری کند شنویدان اولاد
 اتفاق افتاد و ابتدا بنفیری مقدمات علمی که دانستن این
 مطلوب و بسیار طالب دیگری ان ممکن نباشد کرده شد
 و جمله در تفصل مرئیه گردانیده آمد اید است که ملتفت انسان
 باخاج رسیده باشد انشاء الله تعالی و هو ولی التوفیق

بعنفه

در حکایت مذاهب و اشان تحت هر فوی
 در ذکر وجوب و امکان و استماع و احکام هر یک

نص

در ذکر اسباب و علل و اشان بمغنی اختیار
 و جبر در آنکه سبب ناموجب بود مسبب افاد
 صادر نشود در کیفیت استناد اتفاقیات عقل
 بر طریق اجمال در میان آنکه وجوب فعل از
 فاعل منافی اختیار او نباشد در ذکر فوی و افاد
 انسانی و فرق امتحان آنچه با اختیار او بوده و آنچه نبوده
 در بحث از قدرت و ارادت و کیفیت صدور افعال
 اختیاری از هر دو در آنچه حاصل این مباحث است
 در این مطلوب و حل بعضی شبهه مذکوره در آنکه
 اطلاق اختیار بر این معنی نباید باشد بدان است
 هرست فصول و بعد از این ابتدا بنفیری این معنی کنیم توفیق الله
 و عون در حکایت مذاهب و این موضع و اشان
 تحت هر فوی و اوسی جوینم بر کاه دانستن باشد و بار
 قدر با بدان و تعویذ باشد فوی کن بند و دم را در هیچ کاه
 اختیار نیست و از ایشان بعضی که غالی می باشند که بند و دم را

۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰

خود هیچ اثری و فعلی و کسی نیست و آنچه نسبت با او میکنند که او
 کرد فعل خدای تعالی است و تقدیری او نیست و بعضی دیگر میگویند
 مردم را اختیار و آنچه نسبت با او میکنند فعل خدای تعالی است
 و تقدیری او و کسب بند است چه خدای تعالی با ایجاد آن فعل
 صفتی در بند آفریند که از آن قدرت خوانند و بحقیقت میا
 این سخن و سخن اول تفاوت جز در عبارت نیست از جهت
 آنکه مردم و قوم گویند لا اله الا الله و این قوم را جبر یان گویند
 و باز از ایشان قومی گویند که هر چه بد و بدی و زحم آن را جبر بند است
 فعل بند است و او فاعل آنست با اختیار خود میکنند اگر چه
 کنند و اگر نخواهد نکند و این کارها خدای تعالی با او بندگان
 و جبر از او خواهد و این قوم را قدر یان خوانند و با
 که عدلیان خوانند و باشند که قسم اول را ندرت خوانند
 بسبب آنکه گویند کارها بقدر خداست و از جهت این جبر
 که تقدیر بخوبی حق الامنه و معروفی حواله قدری
 بادیکر قوم کنند و میان این دو طایفه مقاله بسیار است

حجت بر کثرین طایفه اول است که با شوق مردم و قوم خدای تعالی
 پیش از وجود بندگان دانست که هر کس چه کند اگر ممکن باشد که
 خلاف آن کنند ممکن باشد که علم خدا علم باشد و چون ممکن نباشد
 که خلاف آن کنند ایشان را هیچ اختیار نیست باشد و نیز گویند قدرت
 و ارادت مردم نشاید که فعل او باشد که اگر فعل او بود فاعل
 قدرت و ارادت بود پس او را در ایجاد قدرت و اراده خود
 بقدرت و ارادت اختیار افند و در و تسلسل لازم است
 دو محالست و چون قدرت و ارادت مردم نه فعل او بود هرگاه
 که قدرت و ارادت در او آفریند واجب بود که فعل از او صادر
 شود و هرگاه نیافریند محال بود پس او را هیچ اختیاری نبود
 و نیز گویند که اگر خدای تعالی تقدیر کرده باشد که چیزی مردم
 اگر او هیچ سعی نکند در تحصیل آن لا محاله باورسد و اگر تقدیر
 کرده باشد که آن چیزی باورسد و او بسیار جهد کند در تحصیل
 محال بود که باورسد پس سعی و جهد مردم را هیچ تأثیری نبود
 و جمله بخیر است و اراده حق بود حجت بر کثرین طایفه دوم

آنست که اگر بنده و اختیار او در فعل نباشد تکلیف او عت باشد و عت
اینجا و اولیاء و کن و ممکن بی فایده باشد و سعی و جهد چو باید کرد
و مدح و ذم متوجه نشود و اگر شود مراجع مردم نباشد و درین
و کفر بخت نیک و بخت بد بود و ثواب و عقاب نه بر عمل باشد
و بعضی دعوی ضروری کنند در علم بآنکه مردم را فعل است و در آن
مختارند و ما آنچه مقتضای عقل مطلق است در این بخت
بر مرتبه ای براد کنیم و التفات نکنیم به صورت مذموم یا کسر قائل
لا آنچه حق باشد واجب شود ان شاء الله تعالی

در ذکر وجوب و امتناع و امکان و احکام هر یک حصول
امری در عقل بالا حصول امری دیگر و در جمله نسبتش
با او خالی نبود از آنکه یا بر سبیل وجوب و ضروری باشد
یا بر سبیل جواز و شاید بود و ظاهر است که حصول و لا
حصول بر سبیل وجوب متقابلا نباشد و بر سبیل جواز
متلازمان پس اقسام در سه مخصصه شود واجب الحصول
و واجب اللاحصول که اول امتناع الحصول خوانند و ممکن

و ممکن الحصول و اللاحصول و وجوب بالذات بود
یا غیر یعنی ذات واجب بی ملاحظه غیر اقتضای وجوب
کند یا نکند اول ذل واجب لذاته خوانند و دوم واجب
لغیره و مشع هم یا مشع لذاته بود یا مشع لغیره و یک چنین هم
واجب لذاته و هم واجب لغیره خوانند و اول ذات او بی
ملاحظه غیر اقتضای وجوب هم کرده باشند و هم نکرده باشند
و این محالست پس هر چه واجب لغیره و مشع لغیره بود
ممکن لذاته باشد و باید که نسبت ممکن لذاته بی ملاحظه غیر
به دو طرف اغنی حصول و لاحصول یکسان بود از این که
اگر یک طرف اولی بود باشد نشاید که دیگر طرف واجب شود
و اگر محال بر وجوب بر راجح لازم آید و این محال بود و چون
دیگر طرف واقع شود باید بود پس آنچه ممکن فرض کردیم ممکن
بنوده باشد هر چه ذات او بی ملاحظه غیر اقتضا کند اشاع
و فرع یکی از دو طرف ممکن نباشد پس معلوم شد که نسبت
ممکن بی ملاحظه غیر به دو طرف یکسان بود و هر چه چنین بود

و وقوع هر یکی از دو طرف را سببی باید غیر ذات او چه اگر وقوع
 یک طرف بی سببی باشد نسبت او به هر دو طرف مساوی نباشد
 و وقوع در همان در یک طرف با فرض عدم در همان در هر دو طرف
 لازم آید و این محال است پس هر چه لذاته ممکن بود وقوع
 هر یک از دو طرف او را سببی باید غیر ذات او و چون هیچ
 ذات از وجود یا عدم خالی نماند بود پس هر یک ذات ممکن
 از سببی منفصل که اقتضا وجود یا عدم او کند خالی نباشد
 و باید دانست که طرف وجود را سبب موجود باید چه سببی
 که نباشد اقتضای چیزی که باشد تواند کرد اما طرف عدم
 را سبب عدمی کافی بود که چه شاید که نابودن چیزی سبب
 نابودن چیزی دیگر باشد چنانچه نابودن افتاب سبب
 نابودن شعاع او باشد و چون ذات ممکن معرا از هر دو
 طرف یعنی از حصول و لا حصول محال است پس هرگاه
 که حصول را طرف وجود است سبب موجود باشد حصول
 واقع باشد و هرگاه که سبب موجود نباشد لا حصول که طرف عدم
 است

واقع باشد و عدم سبب سبب عدم باشد و چون تمام آن در حال باشد
 از وجود سبب یا از عدمش پس ذات ممکن از حصول یا از لا
 خالی نباشد هیچ کدام از دو طرف بی سببی واقع نشده باشد و از
 این بیان معلوم شد که ممکن را واجب نشود حاصل نشود و
 نامشع نشود لا حاصل نشود و باید دانست که این وجوب که
 حصول ممکن بر او موقوفست غیر این وجوب باشد که بعد
 از حصول لاحق شود چه هر چه حاصل بود در حال حصول لا
 حصولش مشع بود و هر چه لا حصولش مشع بود حصولش
 واجب بود پس هر چه حاصل بود در حال حصول او حصولش
 واجب بود و لیکن این وجوب ممکن را بعد از حصول لاحق
 شده است و وجوب اول پیش از حصول بل وجوب اول
 علت حصول است و این وجوب معلول حصول
 در نزد کوا سباب و علل و اشعار یعنی اختیار و چه هر چه
 وجود غیره برای موقوف باشد چنانچه اگر او نباشد آن غیر
 نباشد اما شاید که او باشد و آن غیر نباشد آن را شرط

خوانند و آن غیر از شرط مثال شرط باکی جامه از وسعت
 و رنگ کردن جامه را و بطلان وجود کفایت از جامه زاپاد
 نشود و رنگ نه پذیرد و حیوان تا باطن نبود کاتب تواند
 بود و نیز هر جامه با رنگ کرده شود و نه هر حیوان تا باطن
 کاتب بود و شرط شاید که عدمی بود چنانکه در مثال اول
 گفتیم و شاید که وجودی بود چنانکه در مثال دوم و هر
 آن را صد خلق باشد و افادت وجود غیر از آن را سبب علت
 خوانند و آن غیر از سبب با علول پس هر چه سبب باشد
 شرط باشد و باشد که چیزی شرط باشد و سبب باشد چنانکه
 باکی جامه شرط رنگ کردن است و سبب آن نیست و سبب
 با موجب بود یا نبود و سبب موجب آن بود که آن وجود
 او وجود سبب واجب شود چنانکه افتاب و نور و غیره
 خلاف آن بود مانند کاتب و کاتب و اگر در حد شرط
 این سبب اگر گفتیم که شاید او باشد و شرط باشد اعتبار کنیم
 سبب موجب را شرط خوان گفت و غیر موجب شرط باشد

و بر این وجه شرط بود چه از سبب عام تر بود و سبب بود چه از شرط
 عام تر و همچنین سبب یا کافی بود در وجود آن سبب یا نبود
 اگر کافی بود سبب تمام باشد و اگر کافی نبود جز سبب باشد
 و با جز دیگر که با و منضم شود کافی شود پس این مجموع سبب
 نام باشد و سبب موجب چنانکه گفتیم حرم وجودی تواند
 بود چه از نا جز چیزی بود یا باید اما سبب معلوم هم عدمی
 و هم وجودی تواند بود چنانکه سبب عدم نور هم عدم افتاب
 و هم وجود حجاب تواند بود و اسباب جهانند اول تا عل
 و آن موجب دهند بود مانند درخت و کرخت و دو کم ماده
 و آن موجب پذیردن بود مانند چوب تخت سیم صورت
 و آن چیزی بود که وجود سبب در ماده وقوع بود با او
 بعمل آید مانند صورت تخت تخت را چوب غایت بود و
 آن چیزی بود که وجود برای او بود مانند بر تخت نشستن
 تخت سلطان را و ماده و صورت اجزاء سبب باشد
 و سبب از ایشان مرکب بود و غایت مباین او باشد

ذات و موجود او و غایت سبب فاعلیه فاعل باشد که اگر
 نزعیت باشد فاعل فعل نکند پس موجود مطلق فاعل نه باشد
 و این چهار سبب که گفتیم مرکبات را باشد اما بساطت اگر حال
 باشد در محل مانند اعراض و صور آن را ماده نباشد بلکه
 فاعل بود که وجوب دهند است و محل باشد که وجوب
 بندیده است و آن بجای ماده باشد و صور نفس سبب
 بود و فاعل خود بجای خویش بود و حکما فاعل را مانده
 خوانند و ماده را یا موضوع را مافیه و صورت را مایه و
 غایت را ماده و دیگر بساطت که حال نباشند در محل مانند
 هیول اولی مافیه نباشند و مقلول اول را فاعل را
 و غایت یکی باشد اما حاکمی موجودانی که در عالم
 کون و فسادند بل در عالم جسمانیات بدون ماده آن
 از این چهار سبب که گفتیم و هر یک از این چهار چنانکه گفتیم
 قریب باشد یا بعید قریب سبب بود که فعل از او حاصل
 آید و بعید سبب آن سبب باشد و هم چنین هر یک از آن

نام باشد یا ناقص فاعل نام مانند درود کریم که تخت میتر باشد
 و غیر نام مانند درود کریم که الت ندارد و هر فاعل که به نهایی
 خود کافی بود در ایجاد فاعل بالذات باشد و اگر نباشد فاعل
 توسط غیر بود و تمام نبود و هر فاعل که بالذات بود اگر کجب
 قوه باشد که در روی موجود بود چنانکه اگر او را با آن مرتبه
 گذاردن فعل از او صادر شود و اگر نه منع کند آن فعل
 از او صادر نشود یا صدور فعل صادر شود مانند آب که
 او را با طبیعت خود گذاردند سردی کند و اگر جسم حار
 او را از آن باز دارد سردی نکند یا گرمی کند چنین فاعل را
 بالطبع خوانند و در حالت منع او را مقسور خوانند یا فاعل
 بالقدر و باعتبار دیگر فاعل بالذات یا بالعرض و اول آن
 بود که فعل او مقتضای ذات و طبع بود مانند سنگ که
 بشیاید و درویم آن بود که بخلاف آن بود چنانکه سنگ
 بیالاشد و همچنین فاعل چنانکه گفتیم یا چنان بود که فعل
 از او واجب بود یا چنان بود که فعل از او واجب نبود بل

یعنی هم فعل و هم عدم فعل از او صحیح بود و اول را موجب خوا
 و دوم را با اصطلاح مستکمالان قادر خوانند یعنی باینکه که کند
 و باینکه که نکند پس اگر کردن و نکردن بخواست او بود یعنی
 اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و این اختیار خوانند و اگر
 او را خواستن و ناخواستن بود اما فعل او و عدم فعل او نیز
 بخواست او بود بل بخواست غیره بود یا بخواهی دیگر باشد
 چنانکه اگر خواهد و اگر نخواهد فعل یا عدم فعل از او صادر
 وجود آید او را بخواهی خوانند در آنکه
 سبب ناموجب نبود سبب از او صادر نشود هر سبب که موجب
 نبود یعنی صدور سبب از او واجب نباشد سبب از او
 صادر نشود باینکه آنست که هر چه محال بود که از او فعل
 صادر شود سبب نتواند بود پس هر چه سبب بود یا واجب
 نبود که از او فعل صادر شود یا ممکن بود و هر سبب که
 صدور فعل از او واجب نبود صدور و لا صدور فعل از او
 صحیح بود پس نسبت او بجز در طرف یکسان بود هم بان وجه

که در ممکن گفته اند چون چنین بود نامصدر را راجحان حاصل
 نشود صدور واقع نشود و الا راجحان در حال استیاء لازم
 آید با حصول راجحان صدور واجب باشد و لا صدور ممتنع
 و الا راجح مرجع بود پس سبب با مرجع هم سبب بوده باشد
 و مرجع در حقیقت سبب بوده بل جز سبب بوده و باین
 بیان معلوم شد که هر سبب که نام بود و کافی بود بالذات
 موجب بود اما عکس واجب نبود یعنی واجب نبود که هر
 که موجب بود نام بود و بالذات بود چه شاید که جز سبب
 مستلزم دیگر اجزاء باشد و باین سبب موجب بود و اگر چه
 منفرد خود نام نبود مثالش سبب صورت سبب موجب باشد
 این هر آنکه حصول او بعد از حصول فاعل نام و ماده مستعد
 و غایت باشد و مقارن حصول سبب بود و باین همه نام
 نبود از این که ذات او بر دیگر علل مشتمل نباشد و همچنین
 کافه و بالذات نبود اما هر سبب که موجب بود بالفعل و
 هر سبب که موجب نبود و یا تمام امری با او موجب شود و یا عدم

ان امر صدفه از آن حال بود پس هم چنان که در امکان گفتیم حال او
از دو نوع حال نبود یا با وجود آن امر بود و سبب نام باشد و فعل
از او واجب و یا با عدم آن بود و غیر نام و فعل از او محال
در بیان کیفیت تشاد اضافیات با سبب آن بر طریق اجمال از
آنچه گفتیم روشن شد که هیچ امر حادث نشود مگر در هر حال
موجود باشد و بی سبب موجب که احداث یا ایجاد او کند و در عالم
بسیار چیزها حادث میشود که آن را سبب موجب نمیدانند و باغیا
معتوب کنند و عوام گمان میکنند که آن را سبب نباشد مثلاً
تختی جامی فرو برد که ناآب می آید ناکاه میگویی پس در آنکه
شکاه از هواد آید و سر زدن شکسته شود بی آنکه قصد او کرده
کرده باشد یا شخصه بدیدن و دست زدن و در راه غریبی را
مبند که بدیدن او متوقع نبوده باشد و معلوم است که مقرب
چاه و انداختن سنگ و زدن میزدن و دست سبب موجب
یا قتل کج و شکسته میزدن و سیدن بفرم نباشد و قهر جاع
که متارن این حوادث فرض کنند از احوال معتاده

پس چون آنرا سبب موجب نمایند گویند اتفاق است و جمله
اشاقیات و اذو صفت بود یکی آنکه وقوعش بنادر و یکی
آنکه پیشتر غیر ظاهر بود و در این موضع حال این هر دو صفت
باید است و اما وقوع بنادر سبب موجب باشد یکی آنکه
انچه را سبب موجب و مستحق وجود بوده باشد اما حصول
سبب را مانع بسیار بود و زوال مانع بنادر اتفاق افتد چنانکه
در بلاد مطرد در موسم باران شعل افتاب بنادر میزدند
و دیگر آنکه سبب موجب مستحق وجود نبود بل وقوع بود پس
اجتماع ضرباهای بسیار که در زمان در آن اجتماع ان صورت
نشد و باشد که آن جنو ها و در طریق اجتماع نظامی و غیر
نظامی معلوم بود مانند سیارات سیعه با آنکه نظام حکما
ایشان معلوم است اجتماع ایشان در حوزی از فلک فوق کاف
که در از اتفاق افتد و باشد که نظام ترتیب معلوم نبود
مانند سنگ که آن را مثل چهل کس خمریات نمیدانند و واقعا
اجتماع چهل کس بر نزد یک ان سنگ بطریقهای ایشان در یک

بر غیر ثابت هر وقت حاصل نیاید پس حرکت آن متک باشد حادث شود
اما پس شده مانند سبب از آن جهت باشد که سبب موجب را خوا
بسیار بود و هر جزو از آن مستند باشد یا دیگر بود اگر چه هر یک را
حد معین و وقتی معین و وصفی معین باشد ولیکن او هام
بعد نمای آن تفصیل و کیفیت ندارد و نظایر و التمام آن
بیفین بر وجه موردی مطلوب برسد مثل حرکت زید از درخت
معین بر یک معین در مکان معین بر سبی معین اسباب باشد
از قدر متنا و اولی که او را بران باعث باشد
انچه سلایم و متنا آن حال بود از امور خارجی تا آن حرکت از
اوصاف در شود لا محاله آن حرکت بر زمان و مسافت موضع
باشد اما او در هر وقت در موضع از مسافت باشد که پیش
از آن و پس از آن در آنجا باشد و همچنین سبب که قاهر
او را در هر زمان از هر سبب باشد و در هر زمان صفت
در موضع معین باشد از مسافت پس اگر در وقت معین سبب
در مکان معین باشد از هر مکان و زمان و غیره وقت

رسیدن متک بود بان مکان بضرر و غیر سبب شکسته بود و بود
همچ کلام در آن وقت اینجا بر سبب امکان و اتفاق بوده باشد بل
بر سبب و موجب بود باشد پس وقوع این حادثه ضروری بوده نه
اتفاق آن اما نه نزدیک کسی که از ضبط اسباب و اسناد آن سبب
سبب که آنها آهسته باو باشند و تخصیص هر یک بر وقت و وجهی
تجربا باشد اتفاق باشد پس بر مثل شخصی باشد که او را از درخت
باشد یکی را از راهی موضعی فرستد و شرط کند که فلان وقت
انجا باشد و فلان کار کند و دیگری را اندازه دیگر بر همان جا
فرستد و در همان وقت شرط کند که کاری موافق کار او با
تخالف آن نکند و ایشان یکدیگر را بشناسند و حال یکدیگر
خبردار باشند پس چون نوازده روز در این موضع و حال که بیان
ایشان باشد از موافقت در آن کار یا مخالفت ندانند اتفاق
نمیرد و نزدیک آن شخص اتفاق نباشد و محقق حال حوادث
عالم همچنین است چه اسباب با آنکه نامشاهی است و در خلایق
تغایبی که هیچ و هم را ضبط آن ممکن نباشد اما محتمل است پس

سبب است که مسبب هر اوست و هر یک را وقتی و حده معین تقدیر
 شایع کرده است که از آن بخارج ممکن نیست و از قوادر و مضام
 و تعاون و شایع ایشان چیزی ها ندارد و غریب حادث میشود
 که بگوید از آن سبب باشد موجب و نام و کاف و بالفعل و بالذات
 معلوم ملتزم آن اسباب اما خلق از معرفت تفصیل آن عاجز
 باشند پس هر حادث که از سبب مستقر الوجود نیاید حاصل شود
 از جهت کثرت موانع با آن جهت اختلاف است و خواهد بود
 چه بود و بر تفصیل این موانع با این اسباب و قوت باشد
 از قبل اتفاقیات نمی ند و اگر بر تفصیل است با موانع واقع
 باشند و هر چند وقوعش نیاید بود از آن قبل نمی دانند
 اجتماع سیارات در جوی معین مقرر و من از فلک جنانکه گفته
 آمد نیست آنچه مهم باشد و صور آن در این موضع باید احکام
 مذکور باید با اسباب جبریت و اشتباه بتفصیل
 در بیان انقضای هر چه که موجب فعل از فاعل باشد
 اختیار او نبود در فضل گذشتند مقرر شد که ممکن را با اثر

عبر و انقضای هر چه که بکطرف نکند موجود با عدم شوند بود
 و فاعل را که فعل و ترک از او صحیح بود تا اثری جز او با او نسیم
 نشود که انقضای هر چه که بکطرف نکند فعل از او واقع شود و نیز ترک
 و از آن جهت که از دو طرف است و لازم آید بی سبی و این سبب
 عقلی محال است و قوی از متکلمین بیان این دو صورت قریب کرده اند
 در صورت اول گفته اند احتیاج بر محلی ضرورت است تا سبب را ثابت
 صانع شود چه اگر ممکن بود محلی که موجب وجود او بود موجود
 نداشتند بصانع حاجت نباشد و در صورت دوم گفته اند با وجود
 فاعل احتیاج بر محلی و بر نیست تا سبب را با اختیار موانع
 لازم نیاید چه صدر فعل از فاعل با وجود محلی واجب باشد و
 بی وجود آن مشع و هر دو سبب اختیار صانع باشد و این فرق
 محکم محض است و حکم آنکه وجود این وجود را شاع سبب
 اختیار است خطا چنانکه بعد از این روشن شود و اهل این مقاله
 در موضع اقامت محبت برابر ادعای قناعت کنند مانند آنکه
 گویند که اگر پیش نشد و گویند اب سبب و حاضری باشد

و هیچ یک از جهان بنده باشد و باید داشت که او از تشکی
 بمورد از حد علم می رسد و خلاف این معلوم است پس بخند که
 از دو متساوی می بینیم هیچ اختیار کند و ایشان در این موضع
 مطالب باشد با نشان امکان وجود چنین دو کوزه و تساوی
 نسبت آلات ادراک فعل آن شخص با هر دو از نزدیک و بعد و
 استقامتی استعمال و دشواری و عادت بخلاف عادت در کیفیت
 استعمال و امثال این غایت ساخته اند این باشد که دو کوزه
 چنین فرض توان کرد که در جهان یکی بر دیگری نداشتند و لیکن
 عدم علم بر جهان عدم جهان نباشد و این مثال و امثال این
 احکام بدیهی مدفع نکرد و از متاخران جماعتی که باضاف
 نزدیکتر باشد مسلم دارند که اختیار یکطرفه می رسد و می رسد
 اما گویند و جهان این قدر نبود که یکطرفه از دیگر او می شود
 و به حد وجوب باجماع تا اختیار باطل نشود و جواب ایشان
 همان است که گوئیم با وجود در جهان در یکطرفه طرف مرجع
 حاصل تواند شد یا نتواند شد و اگر نتواند شد مراد از وجوب

حصول طرف را می رسد و امتناع حصول طرف مرجع همین قدر بیش
 نیست و اگر نتواند شد حصول طرف مرجع با وجود مرجع در طرف
 را می رسد بسیار محال تر باشد از حصول یکی از دو طرف متساوی پس
 مرجع چنانکه پیش از این بتقریر داده آمد پس معلوم شد که تا از
 فاعل یکطرف واجب نشود فعل واقع نکرد و بعد از تقریر این فاعل
 گوئیم این وجوب و امتناع که ذکر کرده اند متناقض اختیار باشد
 بیانتر آنست که فاعل چنانکه گفته اند فاعلی باشد که نتواند که
 کند و نتواند که نکند یعنی فعلی که هر دو از او صحیح بود و نیست
 با او متساوی و چون مرجع می رسد یکطرفه و فاعل طرف واقع
 پس اگر آن مرجع از ادوات او بود تا هرگاه خواهد کند و هرگاه که
 نخواهد کند از اختیار خوانند و از اینجا معلوم شد که مختار را
 دو صفت بود یکی قدرت و دیگری ارادت و قدرت است
 که فعلی را از او علی سبیل البدل صحیح است و هیچ کدام از او
 نهایی از او واقع نمی و ارادة است که با انضمام وجود او با قدرت
 می رسد یکطرفه نماید یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول فعل

واجب بود و حصول ترك منع و با وجود قدرت بی ارادت حصول
فعل منع و حصول ترك واجب و این معنی بعضی اختیار است
نه سلب آن و اگر گویند با وجود قدرت و ارادت تواند که ترك
کند یا شتابد اگر تواند پس حصول ترك از او منع نبوده باشد
اگر نتواند پس مختار نبود گویم حاصل سوال راجع است باینکه گویند
که کسی که نتواند که کند و نتواند که نکند شتابد این ^{مذیان} محض است پس
اگر گویند با وجود قدرت و ارادت اگر قصد ناکردن نتواند
باینه گویم این سوال مشافه است چه قصد ناکردن و ارادت کردن
با هم شتابند پس اگر بگویند دیگر گویند که با وجود قدرت
و ارادت ترك ممکن باشد باینه اگر ممکن باشد پس فعل واجب نباشد
و اگر ممکن نباشد پس او مختار نباشد گویم ممکن نباشد و لازم
نبود که او مختار نبود چه مختار آفت که اگر خواهد که کند کند
همچنانکه میزاد اوست نه آنکه اگر خواهد که نکند ممکن باشد که نکند
و اراد او حاصل نبود و بر جمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم
فعل است بافتد بر هر دو قدرت و شتابند عدم فعل همچنان بود

که بافتد بر وجود فعل قدرت و عدش و هم چنانکه وجوب فعل که
بر قدرت و وجودش با او لاحق شود سلب اختیار فاعل نباشد
و چون که در محفل وضع سبب و لازم آید سلب اختیار او نباشد
در مذکور و افعال انسان و فوف
سیان آنچه با اختیار او بود و آنچه نبود قوتی که در وجودم پیدا
نقلها باشند که از او صادر شود و صفت است بیکه آنچه باو شارب
اجسام عنصری است مانند گران بدن که او را مایل بر کر عالم
دارد و بیکه روح که او را مایل بجهت دارد و بیکه آنچه بدان شارب
مرکبات معدنیست نیست مانند قوت که در هر عضو از اعضا
او مرکوز است که سلب مزاج و خاصیت آن عضو است چنانکه
در هر یک از معادن باشد سیم آنچه بان مشارک نباشد و ان
قوت غایبه است که از غذا بدن او را به بدل ما تجمل نگاه میدار
و قوت نامیده باین که از غذا بدن او را با آنچه تشبه کرداند باو
بر بسته محدود بآن بزرگتر میکردند و قوت مولد مثل آنکه در
انفصل غذا ماده تخم و دیگر از نوع او معدی گرداند و خاد و

این نورها مانند جاذبه و ماسکه و حافظه و دافعه و مانند مغیرات و
 ثابت و مصدق و جهاد باجهان و مشارک دیگر حیوانات و آن دو
 صفت است یک سبب ادراکات مانند حرکات ارادی و صفت اول
 دو قسم است یک حواس ظاهر یعنی قوتها لمس و ذوق و سیم و سم و بصر
 و دیگر حواس باطنه یعنی حس مشترک که ادراک صور خیال کند و
 مصدق که حافظان صور است و هم که ادراک معانی می کند و
 ذاکر که حافظ اوست و تخیله که واسطه این دو می باشد است و در
 هر دو حافظه تصرف کند تخیل و در صور عقیده تفکر و صفت دوم
 قوت شوق است باجذاب ملایم یعنی شهویه یا دفع ضرر ملایم
 یعنی غضبه و آنچه در میان هر دو باشد از قوتها که در سبب اعضا
 و عضلات مرکب باشد و بحسب ارادت تحریک اعضا کند
 و نجم آنچه مردم بدان منفرد است و آن قوت نطفی است که سبب است
 از عقل نظری که بان در معقولات تصرف کند تا آن حد عقل
 حصولی که استعداد مجرد باشد اندک اندک جمیع عقل استقامت
 برسد که صور معقولات کلامی در او منتقل شود و از عقل عملی

که بان استنباط صناعات و استخراج قوا این مصالح منزه و پاک
 کنند تا نفس او بر وجه افضل باشد و از این جمله بعضی فعلها
 است که بی دانش او را در وجود آید و بعضی است که بدانش او
 از او در وجود آید اما او را در این هیچ اختیار می نبرد مانند لکه
 که خیل نرسیده کند دندان او کند شود و قویم بیمار می کند بیمار
 شود و بعضی است که با اختیار او در وجود آید یعنی تابع قدرت
 و ارادت او باشد و آن دو صفت است یک جسمانی مانند حرکات
 بدن و استعمال حواس خاص و دیگر نفسانی مانند تخیل و تفکر و
 بحث نامقصود است بر این صفت که اختیار می است و چون
 این فعلها تابع قدرت و ارادت است واجب باشد از حال
 قدرت و ارادت و کیفیت مدبر افعال اختیار می از آن بحث
 کردن در بحث از قدرت و ارادت و کیفیت
 مدبر فعل اختیار می از هر دو هرگاه که انسانی یا حیوانی دیگر
 صحیح بر رویه مزاج او معتدل باشد یا عندی که لایق او باشد
 و اعضا او تسلیم بود کیفیت نفی از او حاصل شود که در آن صفت

در

ولا صدق حركات ارادی او از نفسانه و جماعی چنانکه باشد و
 چنانکه از او ممکن باشد و اگر از اعتدال مزاج و سلامت اعضا
 او خلل باشد آن کیفیت چنان باشد که صدق و لا صدق هرگاه
 از او مناسبان حال اقتضا کنند و این معنی ظاهر است و غرض
 از ایرادش آنکه مراد از قدرت در این موضع آن کیفیت مذکور
 است و روشن است که آن کیفیت بحسب استعداد از او بکار
 ارتقا و کون در او بدین می آید و او را در کتاب ان بعد از
 حصول استعداد تاثیر می نمایند و در تحصیل استعداد
 اختیار یکی از دو وجه باشد یکی آنکه تدبیر مزاج کند تا
 صحت نگاه دارد با اگر زایل شود باز آورد و هم آنکه عادت و
 تمرین افعال بدیهی کند که استعداد بفرایند جد بتکرار
 میباشند بعضی از افعال فوقانی که سبب آن فعل باشد
 زیاده شود اینست سخن در قدرت و بعد از این بحث از احوال
 ارادت کنیم گوئیم هرگاه که استیلا یا حیوانی چیزی را که صورتش
 با او ممکن باشد ادراک کند اگر آن چیز را ملائم خود نکند یعنی

بحسب علم باطن یا تخیل ضرر می یابند و اندر روی شرفی
 حادث شود و گاه باشد یا اختساب از آن که غضب از آن قبل
 بوده باشد و گاه باشد که بیک چیز ملائم شود و بر چیزی و نا
 ملائم بر چیزی یا ملائم شود بحسب عضو یا فواید و ناملائم بحسب
 عضو و فواید دیگر و همچنین فواید ادراک انواع بسیار است
 بحسب حواس ظاهر و باطن و در انسان بحسب فواید نظن و عقل
 پس باشد که بیک چیز بحسب ادراکی ملائم شود و بحسب ادراکی
 غیر ملائم چنانکه مثلا در شتم ناخوش آید و در ذوق خوش یا
 بحسب احساس ملائم بود و بحسب فهم و تخیل یا ملائم یا بحسب
 فواید حیوانی ملائم بود و بحسب عقل یا ملائم و در عقل یا اعتبار
 ملائم و باعتباری ناملائم و بر جمله حور این اختلاف فاصل
 باشد بحسب هر ادراک که از ملائم شود اخرا داعی بدان حادث
 بحسب هر ادراک ناملائم شود صادر از آن بیدار یا پس اگر
 داعی خالص از صوارف بود یا داعی را بر صوارف ترجیح
 باشد نفس بر یک جهت حاکم شود بر طلب آن صدمه یا بجزکت

تذریک او یا جذب او بخویش و ما ان عزم جانم را در این موضع
 ارادت بخوانیم و اگر اول وقت را می چیم باشد بکجهت غایب شود
 نفس بر حذر از ان باینی ان با هر ب از ان و ما ان عزم را
 کرامت بخوانیم و اگر دواعی و صوارف متکانه شوند افتد
 نفس در غیبه و نزد و ماند و غیله و تفکر طلب تر چیم جانی بر
 جانی کند و ما ان غیله را و تفکر و نوم حرکت اراده نفساً
 باشد و جکش در غیله و بندرت و ارادت مانند این افعال
 که بحث از ان میکنیم و حرکت او در طلب تر چیم این معنی است
 که او را اختیار بخوانند و نفس را با آن جهت غنا و بر جمله سبب
 حرکت باقی باشد تا بعد از استعمال و تدبیر او را عزم جزم ساخت
 شود با ان آن نا اسید گردد یا همی دیگر او را از ان باز دارد
 و بر جمله هرگاه ارادت یعنی عزم جزم حاصل ابد و فرتهای دیگر
 که محال است بدیه باشد بحسب ان ارادت در خود یاد و رفته
 که مصلحت شمرد غریب است بدان کنند در طلب و مطلوب نا این
 فعل کون شود یا از ان عاجز گردد و اگر ارادت حاصل نشود

یا کرامت حاصل شود از ایشان و نفس یا غریب است و غریب اول
 صادر شود پس معلوم است که افعال و حرکات اراده بحسب ارادت
 یعنی دواعی خلل از صوارف صادر میشود و دواعی و صوارف
 از قوتها آشوب که شهوت و غضب از ان قبل است حادث میشود
 و با عانت فکر یا غیله خالص و جانم میگرد و قوتها آشوب
 که شهوت و غضب از ان قبل است حادث میشود از افعال
 ادراکات منتفع میگرد پس رجوع افعال اختیار بر بد و حیرت
 یکی از ان و دیگر غیله یا تفکر و وجود ادراک و غیله یا
 تفکر بحسب فطرت باشد و حفظش بر تدبیر صایب چنانکه در
 قدرت گفته آمد و استعمالش بحسب ارادت اما در حیوان
 ادراک همه و جبار و همی و غیله که مبادی این افعالند
 باشد که بحسب بخار و و یا ضات و عادات که اتفاق افتد
 یا بر ان مجبور باشند نه می بایند مقتضی حیرت ان افعالند
 یا انحراف مقتضی و آهوت و معظم افعال اراده حیوان تابع ان
 دواعی شهوت و غضب باشد و غیله که تابع ان افتد و ان

حکم که هر چه از نظریت مجبور بر تعلم و استکمال است اگر قوت فطری او
 تهذیب یافته باشد یا از جهال قلم عقاید فاسد و الکساب ذایل
 ملکات کرده و حال او جاریه مجرای دیگر حیوانات باشد بل از آن
 بمالیه سبب طاعت قوت فطری او قوت نهاده حیوان را و حدوث
 شیطنت در او مجببان و اگر تهذیب یافته باشد معظم افعال او تابع
 عقل بود و مورد نظام مصالح معاش و معاد شخصی و نوع او بر
 آن چیزی که شریعت و حکمت اقتضا کند و تهذیبش اول باسراع او
 و نواهی الهی و مردم و معید و ترغیب و تهذیب انبیا و اولیا و حکما
 باشد و بعد از آن با کفایت فضا بل و علم علوم و تفکر در معقولات
 تا ملکاتی که مقتضای صلاح جزایات نفسانی و جمادات باشد از او
 حاصل کند و از آنجا که بر تامل باز پس شوم معلوم کرد که سید
 اول ادراک حواس ظاهر است که جهت او فریب اند و بعد از
 آن تصرف بحواس باطن جبره که که سخن حق و دعوت اهل
 جبر نبشود و آنرا ادراک کند و او را شوق فیض ایل حادث
 شود بحسب آن شوق امر ادنی جائز بر طلب کمال حادث
 شود

شود

شود پس حرکت اختیار بر فکر طلب کمال کند و هر طلب بعد از آن که
 و هر ادراک هیچ شوقی و هر شوق باعث بر ارادتی و هر ارادتی بعد
 حرکتی و طلوع بکوشد تا بر سرحدی که تقدیر کرده باشند
 و بحسب فضیلتی که او حاصل آید دیگر اصناف حرکات و افعال اراد
 از او صادر میشود در آنچه حاصل میشود مباحث
 است در این مطالب و حل بعضی شبهه و مذکور از این بحث باطل
 شد که مردم قوت نهایی هست اصله که در او افزیده اند و بعضی بیاد
 قوت نهایی دیگر هم از او مانند قوت ادراک که مبدأ شهوت و غضب
 و دیگر قوت نهایی شوق است تا از این قوت نهایی اصله و حادث
 او را قدرت و ارادتی حاصل میشود که با وجود هر دو صدور افعال
 ارادیه از او واجب باشد و با عدم هر دو یا یک منسوخ و قدرت
 و ارادت او اسباب افعال ارادیه او نبیند همچنانکه هائمه سبب
 مضموم او بل همچنانکه نشیب احوال و قدرت و ارادت میشود
 بنیکو اسباب و جمله اکثریت و اختلاف در سلسله اختیار
 میشود سبب اول که واحد حق و واجب الوجود لذت و سبب

از آن قوت و اخبار او سبب
 بعضی افعال است و بعضی

شود

است پس گوئیم مراد ما از آنکه مردم مختارند است که قادر اند بر آنکه
بعضی افعال از آنجا که ارادت او و جهد او صادر شود و ظاهر شد
که فایده تکلیف و امر و نهی و مدح و ذم و نواب و عقاب است
که او را شوق آنکس شود مطلب کمال که آن شوق سبب ارادت او
باشد و آن ارادت باعث او بر طلب و جهد و سعی کردن در آن
و دانسته آمد که وجود او در قوه و افعال او را در پی و غیر اراده او
در سلسله معلولات واجب الوجود و قضا و قدر است
و محجب قوت بر او افعال او بقدر الهی و مستجاب و بر آن جلوه کرد
قضا و قدر او اقتضا کرده است پس اگر کسی گوید که سبب آنکه
صدور فعل او از او است انسان از قدرت و ارادت او بر سبب است
او را مجبور خوانند و سبب اختیار کنند از او یا بسبب آنکه این افعال
در سلسله معلولات مستند است بعلته او که گویند فعل خداست
بعد از توضیح معنی در عبارت مضایقی نیست و اما اگر گویند
که افعال تابع قدرت و ارادت انسانی نیست و فعل خداست
و اسطه است و تکلیف و امر و نهی و جهد و سعی مردم را در آن

تأثیر نیست حاشا و کلا این اعتقاد مخالف حق است با وجود غیر
سلطان و آنچه بعضی گویند چون خدای تم پیش از خلق مردم دانست
که مردم چه خواهند کرد خلایق آن شوند که در این جبر باشد و جبر
تبعارضه گوئیم که هم جناحه افعال مردم پیش از خلق دانست با اعتقاد
بزر بر افعال خود پیش از آنکه پیش از آن دانست پس او را تم چه جبر
لازم آمد و هر چه جواب توانست در افعال او تم جواب است در افعال
مردم و آنچه محضی است در این موضع است که علم او تم هر چند
مثل سیر باشد اما چون سبب فعل باشد که سبب فریبان فعل
قدرت و ارادت شخصی باشد سبب اختیار آن شخص بود چنانکه
بیانش در فصل ششم گفته آمد و آنچه گویند در جهد چه فایده آن
خدای تم که را چون قدرت بر کرده باشد اگر جهد نکند لا خالنه
با وجود و اگر قدرتی نکرده باشد و بسیار جهد با وجود کند
جواب این هم از آنچه گذشت معلوم شود جدا جدا خداست قدرتی
چنان کرده باشد که توسط جهد حاصل شود انکس را که جهد کند
حاصل نشود و جهد ناکردن او دلیل قدرتی ناکردن خداست با





چنانکه اکتشاف در خلقت دلیل باشد بر آنکه صاحبش را از ذوق تقدیر
نگرفته اند چه عدم سبب همچنانچه سبب عدم سبب باشد دلیل عدم
سبب موجب آن سبب نیز باشد اما آنکس را که چه کند و آنچه
نباشد که هر چه که میسر شود چه تقدیر کرده باشند باور میدهند و حد
شهاب موجب نباشد بلکه بآن شرایط دیگر بیاید که حسن
توفیق عبارت از اجتماع آن شرایط باشد و سوء توفیق عبارت
از فقدان بعضی از آن وجود سبب غیر موجب اقتضا وجود
سبب نکند اینست آنچه محرر این سواد در این مسئله معلوم
شده است از مقتضای انکار اهل تحقیق و پوینده مانند
بر کسانی که از خصوص اشاعه و بزرگان دین و دعوت خبر
دار باشند که این سخن موافق اشارات ایشان است و از
ظاهر نزاعست که در خبر آمده است که از پیغمبر مکتوم پرسیدند
که اخیر فی امر فرغ غنم از او مستأنف و آنچه گفته است مکتوم
که حب الفلم بآهوکا قبل لدا العمل و علی مکتوم اعملا فکل
میسر یا خلق له و آنچه در شرح تقدیر فرموده است که هر چه



هست و می باشد از فطرت بیعاری فرموده که در موضع ان نسبت
و سببایی بر سید که من چنین و چنین کرده ام فرموده است مکتوم
و هذا ایضاً من القدر و آنچه امام محسن جعفر علیه السلام فرموده است
که لا جبر ولا تقدر و لکن امر بین الامرین و آنچه در سخن بعضی
آمده است که غرض و مستأنف بهام تمام است و با هم مغف و
محسن العباد و بر جمله شهادتین باب بسیار است و این موضع
نه جای ایراد است چه اساس این مختصر بر ایراد مقبول و قیاس
برها نهاده آمده نه بر تتبع مقبول و اقتضای خطا و لا نك
کس که آنچه در این مختصر تقدیر داده آمده فهم کنند چون باشند
از آن اشارات و سندان و آنچه باز شناسند و الله الموفق
در آنکه اطلاع اختیار باین معنی بر بار
شاید یا شاید ذات باره هر چند نیز است از آن صفات
که خلق را بر اینان وصف کنند چنانکه فرموده است عمر بن قایل
سبحان و بک رب العزیز عما یصفون اما خلق غایت بند آمد
خود در بندگی که ان میدانند که بر او شنا گویند و آنچه از

اشرف اوصاف شمرند مانند الهیت و کبریا و عظمت و از تفقا^{بلین}
 با شرف هر دو طرف مانند علم و قدرت و سمع و بصر و امثال آن
 عرض آنکه در این موضع چون از اختیار و جبر بعضی مذکور طرف^{ان}
 اختیار دانسته اند از آنکه محتار دانسته اند اما این معنی مقرب^{شد}
 که صدر فعل از او^{نم} از اختیار و جبر بعضی مذکور در این رساله
 منزله باشد چه اختیار اینجا صورتی نیست که کثرت باشد مانند
 فاعل و قدرت و علم و ارادت و این جمله مفایر تحقیق است از همه
 آنکه فعل از فاعل مختار و محجب ذات او صادر نشود و الا تابع ذات
 او بوده باشد نه تابع ارادتش و نیست قدرت فعل و بعد از یکسان
 بود و اراده متعلق بفعل باشد نه بعدش و فعل و هر دو طرف
 حاصل بود از اراده فعل تا اثری نبود الا آنکه اراده از او باعث
 شود و این هو افضا گند و ذاتی که مبدأ کثرت باشد و اثبیت
 محال باشد تا با آنچه برین پایه از آن باشد چه رسد و این صفات
 او را بر وجهی باشد که افضا صدد و تکرر نکند پس اختیار
 بر وجه مفهوم مردم از آن ذات منعی باشد و چون اختیار

تفایر این جلد

باشد

نباشد خبر که محصور باشد بکسی که او را اختیار و فرض توان کرد و
 فعلش با اختیار او نباشد هم نخواهد بود و هم چنین فعل عسلیج و عجب^{فرد}
 و غیر ذلک نخواهد بود پس از اقسام مذکور لا غیر آن باشد که اجابا^{فعل}
 بذات گویند و پس بر این حال دانند که هر چه معقول و منزه و مبروم
 و متخیل و محسوس خلق باشد از او^{نم} سلب باشد و او از آن منزه
 و از این شریک هم منزه او ابع کلام لا اله الا الله و لا اله الا الله
 في سوره المائدة آیه ۱۷

مورد و صورتیست جام داده نوشتن مضبوط و نشانیست مردم چشم نهایی
 بر آید و این را پیشتر بنامه اوصاف مذکور که از غایت غایت و شفاف است
 چه گفته بر زبان هر چه حق منزه از هر صورت مجرور و معقول و معلوم
 و از آن صفت هر که از امتزاج او و بر وجهیست چه و نهاییست چه و نهاییست
 بنحای و این نیز قریب و از جنس ذاتیست و از هر چه غیر نظر و غایت و نهاییست

مصدق

بود و اراده متعلق بفعل باشد نه بعدش و فعل و هر دو طرف
 حاصل بود آنرا در فعل تاثیر می نمود الا آنکه اراده از او باعث
 شود و این همه اقتضا کند و از آنکه بعد از آن باشد که ثابت
 محال باشد تا با آنچه بنیاده از آن باشد چه در این صفات
 او را بر وجهی باشد که اقتضا بعد و تکرار نکند پس اختیار
 بر وجه مفهوم در مردم از آن ذات منعی باشد و چون اختیار
 باشد

تغایر این جمله

که از کارها بر ملاک بعضی است و بعضی از اینها در جمیع احوال
 و بگویم نوشتن جواب بود و اولی که نوشتن ساخت الله عز و جل کرام الله تعالی
 از این مرز اصحاب بر سر کلمه نوشته در حقیقت و سر و دلو و تم غفلت
 و استقامت کتاب حکم آیات هر وقت از آنکه کرامت است که در کتاب است
 از این که خاطر هر کس بر حق است که از آن و خطا افرام بود صادق الباقی
 و موت از آنکه در سر کس که جان بدیم و جان نقصان حاصل بود و خود را بگویند
 بیاد دارند که اینست سر است قدیمی و عادی و سبب که سوره و است
 نشانی بر ما یاد آورید که بگویم فتم محبت رقم و بشارش صوفی و گذارش فیض است
 میانه لازم اینست محبت قدیم و همچنین احیاء است اجارا لازم و است بخیر کرد
 است حاضر و الامکان فیض است جامع امور فضایل و نیز و اخرو و عا در فنون کمال
 مورد و نوشتن جام داده نوشتن مضبوط است و شش و ششم است
 بر یکسان است از این شش سبب بقدر اول و در کار خود را فائز است و شغاف کرد
 جسم غنچه بر دوازده باب طریقه طراز است و در صورت مجروح هم و عمل فطرت است
 فراتر از شش است هر که از این شش از این شش مجرب و فاضل است و این است
 شش و در این شش است و از این شش از این شش فاضل است و این است

مصدق

[illegible]

عزیزان ارشد هم جواهر کان بخش مراد با صد تن بر طایر و حی خرعت دست اموزل
خجبت بخش بر برق الهام شمع برآم افروزه و غافل حقیقت کن بخش که سبوح حصار در دست مغر
بخش سبحان گفته خجبت از مخدرات پندار کرده که زبانه از یک پایانت و اگر آه
در باره وقت طلوع تیر سعادت بخش زخیر فروخته چه کشف ترم از کف که در بخش
منو که خزون از محیط و همان به ک نون بد ز میسر با با سر پیمان بجاعت استند نظار
بر شرح صدر پر تو نور مومن و فروتن ندان مشکده فارس در لب بهلا و سعادت
نش نه پنداره رنجه بر طغیان بر به چیم روز مجا و بر جمان یکجا که حضرتش میسند
نوب قاتب تو بسز نکند زده متوان **ه** از اسیر بر لب تاده و اندام که بخشش
بغرم و خول و حم وصال غلیظ از پائینده صد نشینان عالم با پیشتر سر کند از بخش
هم بر سر که اگر فاده و است غنی غلیظ بخش بر نه که بر جنبه است یکجا به بخشش
ت که یکی بنمایانها بر جان لود و رفت قدر بخش در پارتان بخش غلیظ بخش
است بخش در غایت کی بر همه کپورانه نهاده فرمای بخش از وجو آدم و حوا سر بر بخش
بگو هر ذات بخشش زین حق را قبل از حدوث ارضی و سما و عرصه خلافت بر تو نه بخشش
روشن روح الی بر به دولت مرتبه ملا بخش هم جلد روحانیان و سلاطین بر بخشش
که بخشش مسموم که رویان نهمه دیوانه نفع و فایده رساله رسالت موعود فرستاده

جرات در جبر غاص و مضاف به غار کواکب مرشد به معرفت و جواز و فایز از غایت
 اقیانوس دانش بدست بنیاد و لواء و محیط کثبان دانش و محال از حکام مجاورت
 ساحل ربان و منوب عدم که خرابی ز فادات ارقام است از ان مهجوت مکتب شرفی
 حج منیب که آنرا طول بوی اعمار است که با مرود در هر کار نظر و نگاه از کمال
 هم ابر و سبب عزت و زده کشت است که به غایتش بر نمرده و عزت کشت
 عصاره تقویتش نیز کما هر که از تقویت دیگران غایتش بر نمرده و عزت کشت
 اندوخته و زینت بند کزده و چهره که به دست کمال و معرفتش نظایر است به شعاع
 بر منتهی شخص بر سر و سر کزنده و بر منتهی غلبت و ضعف که به غایتش بر نمرده
 در شاه راه عفا دام مرشد و بنشیند از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 با نهند حکمت کعبه و است دست رس نه الود و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 پرواز و اسراف و شرف و است کمال کمال و غایتش بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 عد و هما و در موزن فرغ از و همه شرف و است از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 که حکمت که گفت خصلت بر در و دوا و صرح ممر و است از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 اند از فکر را که گفت کعبه و غایتش بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 کفر و شرف و است از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده

بر ذمه کما و ام میگذارد
 عزت و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 بر نمرده

ختم احکام حالت نامزد نشکرند و آخر نقیض بر که لوح غفیر و متحد یکدیگر گویند
 تقدیم اوست و جابر حیرت افشاخ سده او کسب با یمن بر نو امور از خطبه و عظیم او
 اصابع مبارکش از کمال مرید بر فترت و در مضایقه از خدا بخواهد که در جنتش
 نامت کمال حق و جودش بر نمرده و جودش بر نمرده و جودش بر نمرده
 در هر کار که از نظر غایتش بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 مرشد برکت نسبت عدد در ال کمال اوست که منظره همین بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 در ابر و خرقه کواکب و زده غل و نمرده و زده غل و نمرده و زده غل و نمرده
 در کمال کمال بر سر و سر کزنده و بر منتهی غلبت و ضعف که به غایتش بر نمرده
 با نهند حکمت کعبه و است دست رس نه الود و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 پرواز و اسراف و شرف و است کمال کمال و غایتش بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 عد و هما و در موزن فرغ از و همه شرف و است از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 که حکمت که گفت خصلت بر در و دوا و صرح ممر و است از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 اند از فکر را که گفت کعبه و غایتش بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده
 کفر و شرف و است از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده و کمال از هر کار که از نظر غایتش بر نمرده

بشیر

[illegible][illegible]

این شهر بار، ما در این شهر سپهران یک فرست نشسته قلاب نبراز
 بگذر بر سر پشته ای که کشت طرشش کمر انداخته تا که درین کوشش هر سه سال
 کرانسه سانس عات نام عمر و دولت را تمام نعت ماه و سال و اوقات زمان عطا
 و نوازش می رسد به چشم رو که کار بخت از دراز دستا بخشد به چشم جان
 در بر نوازش به چشم نوازش خود دید و گوشت زنده به نیت سر در حد ارض است
 قیام یکم انت از غار غار سلفش نوازش نیت از نوازش به نیت
 سند آدر سر بر صاف نوازش به نیت به نیت سلطان شاه عباس شاه
 لاز است سلفه خولت فی کماله و ام جابر و کماله سلفه طرف الا نوازش
 و از اینجا که نیت نیت است و طالع نوازش نیت نیت نیت نیت نیت
 کرست که نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 عذاره نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 و وجه قیام نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 اوراق به نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 فاش کتاب کلام حمد و نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت

و کماله نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت

و کماله نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت

قرانم نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 عذار و نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 و در هر روز نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 اعتدال است و نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 که نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 و نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 عذار و نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 فاش کتاب کلام حمد و نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 اوراق به نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 فاش کتاب کلام حمد و نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت
 نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت

و کماله نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت

نیت

و کماله نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت نیت

۱۳۸۰

خطی اهدائی
کتابخانه
مجلس شورای
اسلامی

۱۳۸۰